



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI VERONA

DIPARTIMENTO DI
FILOSOFIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA

SCUOLA DI DOTTORATO DI
SCIENZE UMANE E FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN
FILOSOFIA
XXV CICLO/2010

L'EPINOMIDE: L'ULTIMA BOZZA DI UN DIALOGO

Commentario storico-filosofico

S.S.D. M/FIL 07

Tutor: Prof. ssa: LINDA NAPOLITANO VALDITARA

Co-Tutor: Prof.: MAURIZIO MIGLIORI

Dottoranda: Dott. ssa CARLA SOLDAT

*Thesaurum divini Platonis,
magnanime Laurēti,
lateri in hoc ‘Epinomide’*

Marsilio Ficino, *In Platonem*,
in *Opera Omnia*, p. 3525

PREMESSA

La scelta di occuparsi in maniera analitica di un'opera come l'*Epinomide* nasce dalla convinzione che vi siano ancora margini per poterne offrire una nuova e più completa interpretazione: per lungo tempo, infatti, questo scritto ha goduto di scarso interesse a causa della sua presunta inautenticità. La principale ragione di questo disinteresse nei confronti dell'*Epinomide* deriva dal fatto che non sia considerato un'opera di Platone ma, piuttosto, il frutto di un accademico, un certo Filippo di Opunte.

Alla luce di questo scenario di sfondo, una duplice ipotesi ha guidato questo lavoro: da un lato, quella di provare a verificare se vi siano elementi a supporto dell'ipotesi che l'*Epinomide* contenga temi chiaramente attribuibili a Platone e, dall'altro, l'ipotesi di appurare se quest'opera, pur autentica, non sia uno scritto pronto per la pubblicazione, ma solo una bozza di dialogo non sottoposto a definitiva revisione.

Per verificare queste ipotesi si è deciso di dare un ruolo di primo piano al testo procedendo, innanzitutto, a un attento lavoro di ritraduzione, per il quale mi sono basata sulla versione dell'edizione oxoniense¹, annotando e discutendo in nota le varianti significative.

Si è poi scelto di esaminare l'*Epinomide* attraverso un puntuale lavoro di analisi storico-filosofica, cercando di metterne in luce la struttura, gli snodi teoreticamente rilevanti e i nuclei problematici. Infine, il costante confronto con gli studi critici sul tema si è rivelato un prezioso e indispensabile strumento d'indagine per provare a formulare delle possibili ipotesi risolutive ai problemi precedentemente individuati.

Alla luce di queste analisi, il lavoro è stato quindi diviso in quattro sezioni: la prima tesa a ricostruire lo stato della questione attraverso la rilettura delle fonti antiche e moderne; la seconda dedicata all'analisi del testo; la terza parte alla verifica delle ipotesi di lavoro iniziali; la quarta e ultima sezione presenta un'appendice riservata all'etere, tema problematico e centrale nella determinazione della paternità dell'opera.

Attraverso questa interpretazione, il testo dell'*Epinomide* ci ha consentito di trovare sufficienti elementi a conferma delle nostre iniziali ipotesi di lavoro rivelando, a livello contenutistico, molti punti di tangenza con il pensiero platonico e, a livello formale, una struttura chiara e definita, nonostante talora il testo presenti qualche difficoltà di traduzione che pare, però, perfettamente comprensibile se si considera lo stato di abbozzo dell'opera.

¹ J. Burnet, *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomus IV, tetralogias VIII continens, Oxford Classical Text, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniense, Oxford University Press, Oxonii 1903.

STATUS QUÆSTIONIS

LA FORTUNA DELL'*EPINOMIDE*

La fortuna di cui, nel corso dei secoli, ha goduto l'*Epinomide* è strettamente connessa al problema della sua autenticità. Fin dall'antichità, infatti, quest'opera è stata legata a due figure: da un lato, Platone, dall'altro, l'accademico Filippo di Opunte.

Questa dubbia paternità dello scritto ha fatto sì che nel corso del tempo si creassero due linee di pensiero: da una parte, i sostenitori dell'autenticità dello scritto, convinti che l'*Epinomide* fosse un genuino prodotto dell'anziano Platone, dall'altra chi vedeva in Filippo di Opunte una figura che ben si adattava alle tematiche dell'opera. La scelta di aderire a uno di questi due filoni interpretativi ha così portato i critici a segnalare ora una continuità tra gli scritti platonici e l'*Epinomide*, ora a vedere proprio in quelle pagine una profonda diversità di stile e contenuti rispetto a Platone.

Cercheremo, quindi, di ricostruire questo dibattito, dalle prime battute fino ai suoi sviluppi più recenti, per capire se vi siano ragioni forti per aderire a una delle due linee sopra ricordate o se, invece, sia possibile trovare una terza via capace di tenere conto dei molteplici punti di convergenza tra l'*Epinomide* e altri scritti platonici e, tuttavia, in grado di offrire una spiegazione plausibile ai problemi stilistici in esso contenuti.

1. GLI ANTICHI

1.1. ARISTOTELE

Innanzitutto rivolgeremo la nostra attenzione ad Aristotele poiché egli è la fonte cronologicamente più vicina a Platone; inoltre, alcuni critici moderni sono persuasi che lo Stagirita faccia riferimento all'*Epinomide*, sebbene egli non lo menzioni mai esplicitamente².

Se questa ipotesi trovasse un reale riscontro nei testi, Aristotele sarebbe una fonte di fondamentale importanza per decidere dell'autenticità dello scritto. Infatti, lo Stagirita, essendo il testimone temporalmente più vicino a Platone e avendo avuto inoltre una lunga frequentazione con lo stesso, si troverebbe nella condizione ideale per fornirci una testimonianza più che attendibile sulla paternità dell'*Epinomide*.

Ci proponiamo ora di esaminare i passi in cui è stato ravvisato un richiamo all'*Epinomide* partendo dal *De anima*³, opera nella quale vi sarebbero due interessanti

² J. Harward (*The 'Epinomis' of Plato*, translated with introduction and notes by J. Harward, Clarendon Press, Oxford 1928, pp. 29-30), riprendendo e ampliando le ipotesi di A.E. Taylor (*Plato: 'Philebus' and 'Epinomis'*, translation and introduction by A.E. Taylor. with the cooperation of G. Calogero and A.C. Lloyd, Klibansky, Londra 1956, pp. 768-769), suppone che Aristotele, in alcuni passi dei suoi scritti, citi appunto l'*Epinomide*.

riferimenti. Nel primo di essi Aristotele, dopo aver esaminato e criticato diverse definizioni di anima date dai suoi predecessori, prosegue:

Infatti, per quale motivo l'anima, quando si trova nell'aria o nel fuoco, non produce un vivente, ma nei composti sì, e ciò benché sembri che si trovi in una condizione migliore quando è presente negli elementi? Si potrebbe anche chiedere per quale ragione l'anima che si trova nell'aria sia migliore e più immortale di quella presente negli animali (411 a 9-13).

Il passo fa parte di un nuovo gruppo di obiezioni che Aristotele rivolge a chi ammette la presenza dell'anima in tutti gli elementi dell'universo, e lo Stagirita, dopo aver fatto esplicito riferimento a Talete e al suo pansichismo (411 a 7-9), rivolge indirettamente le proprie critiche a Diogene di Apollonia e a Eraclito. Temistio offre una chiara interpretazione di questo passo osservando:

a quanto pare, essi pensavano che l'anima fosse presente negli interi corpi semplici, come l'aria nella sua totalità o l'acqua nella sua totalità, in quanto vedevano che ciascuno di questi elementi semplici è della stessa specie delle sue parti, per modo che, se l'acqua che è in noi è fornita di anima, dovrebbe esserlo anche l'acqua nella sua totalità. [...] Bisogna allora concludere che, come l'elemento aria che è in noi e l'elemento aria nella sua totalità sono della stessa specie, così anche la parte di anima che è in noi è della stessa specie dell'anima che è presente nell'aria nella sua totalità? Ma essi dicono che non è della stessa specie: ritengono, infatti, che questa seconda anima sia migliore e più immortale.

Tutto ciò implica che se l'anima:

non sarà della stessa specie, per quei pensatori non si svilupperà con metodo la coerenza logica della teoria che seguono, che cioè l'aria nella sua totalità è fornita di anima per questa causa, perché fornita di anima è anche la parte di aria che è in noi – se è vero che l'anima che in noi è di una specie, e quella che è nell'elemento intero è di un'altra specie, e se è vero che una determinata specie di anima è presente nell'aria che è in noi, ed un'altra determinata specie è presente non in noi, ma nell'elemento nella sua totalità.

E da ciò consegue che:

o non bisogna dire che l'anima che è nella totalità dell'aria è immortale mentre quella che è in noi lo è; oppure non v'è alcuna necessità, proprio in base alle loro affermazioni, di dire che anche gli elementi che sono nel tutto sono in noi⁴.

Questo passo aristotelico farebbe eco a quello dell'*Epinomide* in cui troviamo l'esposizione di come, dalla mescolanza dei cinque corpi solidi, si originino tutte le realtà esistenti:

Ora, dunque, per quanto concerne gli dèi, accingiamoci a valutare questo: dopo aver esaminato le due specie di viventi visibili, una delle quali l'abbiamo detta immortale, l'altra, poiché è tutta quanta di terra, mortale, cerchiamo di descrivere le tre specie che, tra le cinque, occupano il posto nel mezzo (μέσα) e che, chiaramente, secondo un'adequata opinione, sono intermedie (μεταξύ) rispetto alle altre (984 B 2-6).

³ Le seguenti traduzioni dei passi del *De anima* sono tratte da Aristotele, *L'anima*, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di G. Movia, Rusconi, Milano 1996.

⁴ Temistio, *Parafrasi dei libri di Aristotele sull'anima*, traduzione di V. de Falco, CEDAM, Padova 1965, p. 55.

In questo brano si ricorda che vi sono due specie di viventi visibili, una ignea e immortale, l'altra terrestre e mortale, e che è ora necessario procedere nell'esposizione delle specie viventi che sono intermedie tra queste due.

Ci sembra sufficientemente evidente che questo passo dell'*Epinomide* non abbia nulla in comune con quello del *De anima* poiché i due testi trattano di argomenti veramente molto diversi tra di loro: Aristotele sta criticando le posizioni dei presocratici sull'anima, notando come, proprio dalle premesse che essi pongono, le conclusioni che vanno poi a trarre siano assolutamente prive di fondamento e in contraddizione con la premessa iniziale. Invece, qui nell'*Epinomide* ci si sta accingendo a completare la descrizione delle diverse specie di viventi che compongono la realtà, poiché fino a questo punto sono state descritte solo due delle cinque specie che la compongono⁵.

Nell'altro passo del *De anima* in cui Aristotele riprenderebbe l'*Epinomide* egli sta descrivendo le caratteristiche dell'intelletto produttivo (430 a 10-17), che elenca così:

questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza, poiché sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce (ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος), e il principio è superiore alla materia (430 a 17-19)⁶.

Non ci interessa in questa sede esaminare dettagliatamente le caratteristiche che Aristotele attribuisce all'intelletto produttivo in quanto questa teoria è genuinamente aristotelica e non compare in altri autori a lui contemporanei e, come ora vedremo, nemmeno nell'*Epinomide*. Infatti, il passo di quest'opera che Aristotele avrebbe in mente mentre scrive il *De anima* sarebbe quello dell'*Epinomide* in cui l'Ateniese, dopo aver ricordato la priorità dell'anima sul corpo, sottolinea maggiormente la diversità tra queste due realtà ponendone in relazione le caratteristiche essenziali:

infatti, ciò che è migliore (ἄμεινον), più antico (παλαιότερον) e più simile al divino (θεοειδέστερον), è da credere che sia più venerabile di ciò che è inferiore (ἥνέον), più giovane (νεωτέρον) e di poco conto (ἀτιμότερον), come ciò che governa (ἄρχον) è del tutto più vecchio (πρεσβύτερον) di ciò che è governato (ἀρχομένου) e ciò che muove (ἄγων) di ciò che è mosso (ἀγομένου). Dunque accettiamo questo, ossia che l'anima è più vecchia (πρεσβύτερον) del corpo (980 D 8 – E 3).

La ragione che ha portato Harward ad assimilare i due passi è di tipo linguistico: infatti, secondo lui il passo aristotelico richiamerebbe nel linguaggio quello dell'*Epinomide*⁷. Crediamo però che la terminologia usata, oltre ad essere molto generica e poco specifica, sia

⁵ Secondo Harward (*The 'Epinomis'...*, p. 29) i due passi invece si richiamerebbero perché in entrambi l'universo verrebbe considerato come pervaso dal divino; ma in realtà i due contesti sono profondamente diversi e Aristotele, in quel passo, muove un'obiezione mirata nei confronti di Talete, che nomina anche esplicitamente.

⁶ Il breve passo presenta notevoli difficoltà interpretative: per una panoramica sulle possibili letture si veda Aristotele, *Traité de l'âme*, commentaire per G. Rodier, Vrin, Paris 1985, pp. 460-462, e Movia, in Aristotele, *L'anima...*, pp. 379-380.

⁷ Harward, *The 'Epinomis'...*, p. 30.

presentata in due contesti radicalmente differenti: non si comprende, infatti, per quale ragione Aristotele dovrebbe riprendere il brano dell'*Epinomide* per descrivere le caratteristiche dell'intelletto produttivo.

L'*Epinomide* sarebbe poi menzionato anche nel *De partibus animalium*⁸, quando, dopo aver ricordato che la natura fa tutto in vista di un fine, Aristotele afferma che:

Sembra infatti che, come vi è sempre tecnica nei prodotti dell'arte, allo stesso modo nelle stesse produzioni vi è un qualche principio e che vi sia una causa del medesimo genere dal quale derivano tutte queste cose allo stesso modo del caldo e del freddo. Per questo è più verosimile che il cielo sia stato generato da una causa di questo tipo, ammesso che sia generato, e che esista grazie a questa causa, di quanto lo sia per i viventi mortali; infatti, i fenomeni ordinati e determinati si manifestano molto di più negli oggetti celesti che nel nostro ambiente, mentre i fenomeni sempre mutevoli e casuali si manifestano soprattutto in ciò che è mortale (τὸ γοῦν τεταγμένον καὶ ὁρισμένον πολὺ μᾶλλον φαίνεται ἐν τοῖς οὐράνοις ἢ περὶ ἡμᾶς τὸ δ' ἄλλοτ' ἄλλως καὶ ὥς ἔτυχε περὶ τὰ θνητὰ μᾶλλον) (641 b 12-20).

Il principale punto d'interesse per noi sono le ultime righe nelle quali si ritiene che i fenomeni celesti siano ordinati e determinati, mentre ciò che accade nel mondo terrestre sia mutevole e disordinato. Qui Aristotele, oltre a «ribadire il carattere finalizzato di ogni cosa naturale», termina la propria osservazione con un inciso sulla generazione del cielo che «si spiega sulla base della convinzione aristotelica che l'universo sia eterno e ingenerato (*De caelo*, A 10; *Physica*, Θ 1)»⁹. Quest'affermazione ricorderebbe così quanto viene detto nell'*Epinomide*, quando, dopo aver ricordato i viventi di fuoco e quelli di terra, l'Ateniese propone un breve riassunto e confronto delle loro principali caratteristiche:

Innanzitutto consideriamo, rispetto a ciò che stiamo dicendo, che queste due specie di esseri viventi – diciamolo di nuovo – sono entrambe visibili: una, apparentemente, è interamente di fuoco, l'altra di terra e, quella di terra si muove in modo disordinato (ἄταξις), quella di fuoco si muove in modo completamente ordinato (τάξει πάση). Ora, bisogna ritenere dissennò ciò che si muove in modo disordinato, ed è per lo più ciò che fanno i viventi intorno a noi, ciò che si muove in modo ordinato e nel cielo, dev'essere considerato un gran segno di saggezza; perché il procedere sempre allo stesso modo, l'agire e il patire sempre nel medesimo modo, sono un segno sufficiente che questi dispongono di una vita intelligente (982 A 4 – B 5).

Gli esseri che appartengono al genere igneo sono descritti come dotati di movimenti ordinati perché forniti al loro interno di un'anima intelligente, caratteristica che invece non è presente negli esseri terrestri attorno a noi, i quali si muovono in modo disordinato.

Anche in questo, come nel caso precedente, Harward ravvisa una somiglianza linguistica tra i due passi, ma, notiamo di nuovo che i termini sono molto generici e i contesti molto differenti¹⁰. Il brano del *De partibus* e quello dell'*Epinomide*, pur muovendo nella

⁸ La traduzione del brano del *De partibus animalium* è tratta da Aristotele, *Opere*, vol. V, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, U.T.E.T., Torino 1971.

⁹ Lanza - Vegetti, in Aristotele, *Opere...*, p. 567, nota 34.

¹⁰ Harward, *The 'Epinomis'...*, p. 30.

comune direzione di superiorità dei fenomeni celesti su quelli terrestri, non sembrano richiamarsi a vicenda in quanto Aristotele sta proponendo un discorso generale; invece, nell'*Epinomide*, oltre a distinguere tra viventi ignei e terrestri, si precisa che la causa dei movimenti ordinati dei corpi celesti è la presenza di una forma d'intelligenza che li guida. Anche qui, nuovamente, la somiglianza linguistica è troppo vaga e non c'è quindi nulla che ci permetta di affermare con un certo margine di sicurezza che Aristotele avesse in mente proprio l'*Epinomide* nell'elaborare la sua argomentazione.

Infine, l'ultimo testo aristotelico al cui interno vi sarebbero tracce dell'*Epinomide* è la *Metafisica*¹¹, e nello specifico un brano di Λ nel quale, dopo aver definito le caratteristiche del Motore Immobile, Aristotele ricorda la complessità dei movimenti dei corpi celesti:

che d'altra parte, i movimenti di traslazione siano maggiori di numero che non i corpi mossi appare evidente anche a coloro che si sono occupati poco della questione (τοῖς καὶ μετρίως ἡμμένοις): infatti, ciascuno dei pianeti ha più di un movimento di traslazione (1073 b 8-10).

Il moto degli astri è così generato dal movimento combinato di diverse sfere che, attraverso un complesso sistema di rotazioni, consente di spiegare il moto astrale: tale complessità di movimenti apparirebbe evidente anche a un occhio poco esperto¹².

Sarebbe proprio quest'ultima affermazione a ricordare quanto viene detto nell'*Epinomide*, quando, dopo aver parlato di alcuni pianeti, si menziona il movimento del cosmo:

Si deve parlare di un ottavo dio, che potrebbe essere designato, e senza dubbio, come cosmo (κόσμον): esso ha un percorso contrario (ἐναντίος) rispetto a quello di tutti gli altri, e li guida (ἄγων τοὺς ἄλλους), almeno a quanto potrebbe sembrare agli uomini che conoscono poco queste cose (ὥς γε ἀνθρώποις φαίνοιτ' ἂν ὀλίγα τούτων εἰδόσιν) (987 B 6-9).

Il movimento del cosmo viene descritto come contrario rispetto a quello degli altri pianeti e, si ricorda, solo coloro che non conoscono a fondo questi argomenti possono pensare che il cosmo trascini i pianeti nel suo moto.

Anche in quest'ultimo caso Harward crede che Aristotele riprenda l'*Epinomide* quando fa riferimento allo sguardo poco esperto di chi osserva la complessità dei moti celesti,

¹¹ La traduzione del passo è presa da Aristotele, *Metafisica*, vol. III, traduzione e commento a cura di G. Reale, Vita & Pensiero, Milano 1993.

¹² Reale commenta queste poche righe precisando che «Aristotele e gli antichi ritenevano che gli astri ed i cieli si muovessero secondo movimento circolari perfetti. Ora, le stelle fisse si vedono muovere con moto circolare perfetto e regolarissimo; non così i pianeti, i quali, nei loro moti, non mantengono sempre identiche le posizioni rispetto alle altre stelle. Questo fatto successivamente è stato spiegato in base al movimento ellittico dei corpi celesti; senza questo concetto, per poter mantenere fermo il principio della circolarità perfetta dei moti celesti, non potendo spiegare il moto degli astri con un solo movimento circolare, gli astronomi greci dell'età classica supposero che, per ogni astro, ci fossero diverse sfere, i cui moti, combinandosi fra di loro, avrebbero dovuto spiegare il movimento degli astri che constatiamo» (in Aristotele, *Metafisica*..., p. 597).

ma, di nuovo, il linguaggio è generico e i due contesti differenti¹³. Inoltre, è motivo comune in Aristotele e Platone quello di lasciare agli astronomi le questioni più tecniche e specifiche riguardanti il *kosmos*¹⁴.

Appare così ancora una volta evidente che Aristotele e l'*Epinomide* muovono su posizioni completamente differenti: infatti, il testo della *Metafisica* ricorda semplicemente che i moti celesti sono complessi e che questo appare evidente a chiunque li osservi; nell'*Epinomide*, invece, non si sta descrivendo il moto planetario nel suo complesso bensì quello specifico delle stelle fisse. Inoltre, a evidenziare ciò che si era in precedenza affermato, cioè che gli astri sono animati e intelligenti e proprio grazie a ciò hanno movimenti ordinati, si precisa che il moto del cosmo non trascina con sé anche i pianeti come potrebbe invece apparire a un occhio inesperto.

Dopo aver esaminato da vicino i testi del *corpus* aristotelico nei quali lo Stagirita citerebbe l'*Epinomide* – e aver mostrato che non ci pare possibile, in nessuno dei passi ricordati, ravvisare una somiglianza di linguaggio e/o contesti tale da far ipotizzare che Aristotele avesse in mente quest'opera – possiamo allora concludere che la fonte aristotelica non sia così determinante per stabilire la paternità dell'*Epinomide*.

1.2. DIOGENE LAERZIO

Ci concentreremo ora su una delle nostre fonti principali, Diogene Laerzio¹⁵, e in particolare su alcune sezioni del III libro, dedicato a Platone. All'interno di questo, tra le molteplici informazioni riportate, troviamo una sezione in cui Diogene propone, oltre alla propria classificazione delle opere di Platone, anche quelle di Aristofane di Bisanzio¹⁶ e di Trasillo¹⁷.

Queste antiche catalogazioni degli scritti di Platone ci consentono uno sguardo sul modo in cui gli antichi consideravano e studiavano le opere dell'Ateniese; inoltre, esse sono le

¹³ Harward, *The 'Epinomis'...*, p. 30. Un'analoga interpretazione è proposta anche da Taylor, *Platone...*, p. 769, nota 35.

¹⁴ Cfr. *De Caelo*, B, 10, 291 a 29-32; *Timeo*, 40 C 3-D 5.

¹⁵ La traduzione dei passi riportati di seguito sono tutti ripresi da Diogene Laerzio *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Bompiani, Milano 2006².

¹⁶ Aristofane di Bisanzio (c.a. 257-180 a.C.), fu allievo di Zenodoto, Callimaco e dello stesso Eratostene al quale succedette come quarto bibliotecario della Biblioteca di Alessandria; è inoltre noto per essere stato un grande erudito particolarmente interessato alle indagini linguistiche.

¹⁷ Tiberio Claudio Trasillo, noto anche come Trasillo di Mende (?-36 d. C.), uomo di grande cultura, fu astrologo alla corte dell'imperatore Tiberio che conobbe durante il soggiorno a Rodi (6 a.C. - 2 d.C.). Per un ulteriore approfondimento sulla biografia di Trasillo, si veda C. Müller, *Fragmenta historicorum graecorum*, vol. III, collegit, disposuit, notis et prolegomeni illustravit, indicibus instruxit C. Müller, ed. Ambrosio Firmin Didot, Paris 1849, pp. 501-505.

più antiche testimonianze a nostra disposizione in cui si faccia riferimento esplicito all'*Epinomide*.

Tra le classificazioni ricordate, la più antica è quella associata al nome di Aristofane:

Altri invece, tra i quali c'è anche Aristofane il grammatico, raggruppano i dialoghi in trilogie. Per prima pongono quella che si apre con *Repubblica*, cui seguono il *Timeo* e il *Crizia*; come seconda il *Sofista*, il *Politico*, il *Cratilo*; come terza, le *Leggi*, il *Minosse*, l'*Epinomide*; come quarta il *Teeteto*, l'*Eutifrone*, l'*Apologia*; come quinta, il *Critone*, il *Fedone*, le *Lettere*. Le altre opere, invece, singolarmente e senz'ordine¹⁸.

Diogene ci riferisce di un gruppo di persone, tra cui lo stesso Aristofane, i quali ritengono che alcune opere di Platone vadano organizzate in trilogie, anche se non viene precisata la ragione di tale ripartizione, mentre un'altra parte degli scritti, di cui non si precisa né quanti sono né tanto meno quali sono, rimangono come singole unità nel *corpus*, senza che vi sia apparentemente possibilità di riuscire a individuare a un criterio valido per la loro connessione.

Questa classificazione di Aristofane è per noi degna di nota in quanto, accanto ad altre trilogie che contengono al loro interno dialoghi indubbiamente platonici, nella terza trilogia, insieme alle *Leggi* e al *Minosse*, trova posto l'*Epinomide*¹⁹.

Aristofane non è però il solo a inserire l'*Epinomide* all'interno del *corpus* platonico: infatti, Diogene Laerzio ricorda che anche Trasillo ha proposto una propria classificazione, sebbene con un criterio differente rispetto a quello di Aristofane:

Trasillo sostiene che Platone pubblicò i dialoghi secondo la tetralogia, come i poeti tragici che partecipavano ai concorsi con quattro rappresentazioni teatrali - nelle Dionisie, nelle Lenee, nelle Panatenee, nei Chiari -, di cui la quarta era un dramma satiresco. Le quattro rappresentazioni teatrali erano chiamate "tetralogia"²⁰.

Trasillo, a differenza di Aristofane, sceglie di classificare le opere in tetralogie, sostenendo che era lo stesso Platone ad averle organizzate così, ispirandosi al modo con il quale gli antichi poeti tragici proponevano le loro opere. Diogene riporta quindi tutta la suddivisione delle opere secondo Trasillo e, all'interno dell'ultima tetralogia, troviamo quanto segue:

¹⁸ Diogene Laerzio, *Vite...*, III, 62.

¹⁹ L. Tarán ritiene Aristofane un testimone poco affidabile nella determinazione dell'autenticità dell'*Epinomide* in quanto, nella sua classificazione, include opere quali il *Minosse*, spurio, e le *Lettere*, delle quali egli crede che nessuna «sia di Platone» (*Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic 'Epinomis'*, American Philosophical Society, Philadelphia 1975, p. 4). Tuttavia, la posizione di Tarán è insostenibile in quanto, come ricorda Turolla, basandosi sugli studi di Alline e Grote, «la posizione di chi si appoggi ai dati tradizionali (Aristofane e Trasillo) è sicura e del tutto conseguentemente suscettiva di esimere per se stessa chi la segue dal fornire ragioni e prove della propria asserzione» (Platone, *I Dialoghi. L'Apologia e le Epistole*, versione e interpretazione di E. Turolla, Vol. III, Rizzoli, Milano 1964², p. 706, nota 4).

²⁰ Diogene Laerzio, *Vite...*, III, 56.

La nona comincia con il *Minosse* o *Della legge*, dialogo politico; le *Leggi* o *Della legislazione*, dialogo politico; l'*Epinomide* o *Il colloquio notturno* o *Il filosofo*, dialogo politico e infine le *Epistole* in numero di tredici, etiche²¹.

Questa classificazione si presenta assai più ricca di elementi rispetto a quella appena esaminata di Aristofane di Bisanzio. Infatti, oltre alla confermata presenza dell'*Epinomide* accanto alle *Leggi* e al *Minosse*²², ci viene anche riportato di un'aggiunta, fatta dello stesso Trasillo, il quale avrebbe dato due sottotitoli ai singoli dialoghi, uno per designare il tema e l'altro per chiarire il genere del dialogo²³. Anche Trasillo, quindi, pone l'*Epinomide* tra i dialoghi di Platone e, come Aristofane, lo situa tra le *Leggi* e il *Minosse*²⁴.

All'interno del III libro delle *Vite*, oltre alle due classificazioni appena ricordate, vi è anche quella dello stesso Diogene, dove egli precisa che gli scritti platonici:

Si distinguono in drammatici, narrativi e misti: ma questa distinzione parte dal punto di vista scenico più che filosofico. Alcuni dialoghi riguardano la fisica, come il *Timeo*; la logica come il *Politico*, il *Cratilo*, il *Parmenide* e il *Sofista*; l'etica come l'*Apologia*, il *Critone*, il *Fedone*, il *Fedro*, il *Convito*, il *Menesseno*, il *Clitofonte*, le

²¹ Diogene Laerzio, *Vite...*, III, 60-61.

²² In entrambe le organizzazioni degli scritti platonici le *Leggi* si trovano collegate con il *Minosse*, probabilmente per una ragione di affinità tematica, e con l'*Epinomide* che, verosimilmente, viene posto accanto ad essi per il titolo che porta (ἐπὶ-νόμοι = ciò che viene dopo le *Leggi*; cfr. a riguardo nota seguente).

²³ Diogene Laerzio, *Vite...*, III, 57. All'interno della classificazione di Trasillo, l'*Epinomide* ha la peculiarità d'essere l'unica opera a possedere due sottotitoli riguardanti il tema, mentre gli altri scritti platonici ne possiedono solamente uno. L. Brisson ('*Epinomis*': *authenticity and authorship*, in *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses vom 6-9 Juli 2003*, hrsg. von K. Döring, M. Erler, S. Schorn, ed. Akademie Verlag, Stuttgart 2005, pp. 9-24, pp. 12-17) propone alcune interessanti osservazioni sul titolo e sui sottotitoli dell'*Epinomide* che meritano di essere ricordate e commentate. Per quanto concerne il titolo, Brisson ricorda che Aristofane di Bisanzio è il primo a menzionare quest'opera come ἐπινομίς, mentre Teone di Smirne (II sec. d.C.), pur facendo riferimento al medesimo scritto, lo chiama ἐπινόμιον (*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, a cura di E. Hiller, Teubneri, Lipsiae 1878, pp. 2, 7; 9, 15,): quest'oscillazione tra le due forme consentirebbe di avere dei dubbi circa l'autenticità dell'opera. A nostro avviso, però, risulta rischioso dubitare dell'autenticità di uno scritto basandosi esclusivamente sulla variazione del suo titolo, soprattutto se si considera che Teone conosce molto bene l'*Epinomide* e dimostra chiaramente di non nutrire il minimo dubbio sulla sua autenticità, tanto da porlo più volte a confronto con un altro scritto platonico, quale è la *Repubblica*. Invece, per quanto concerne il primo sottotitolo, *Il Consiglio Notturmo*, esso compare solo in Diogene Laerzio poiché nei manoscritti e in Nicomaco da Gerasa (*Introductioni Arithmeticae*, ed. Ricardus Hoche, Lipsiae 1866, pp. 13, 5) troviamo solo il secondo sottotitolo, *Il Filosofo*. Brisson spiega tale particolarità sostenendo che il sottotitolo si adatta bene al contenuto dell'*Epinomide*, nel quale si presenta un elenco di saperi che devono essere conosciuti dai membri del Consiglio notturno, e, inoltre, l'ultimo termine che compare nell'opera è proprio Νυκτερινὸς σύλλογος. Anche il secondo sottotitolo si comprenderebbe alla luce del programma di studi presentato nell'*Epinomide*: infatti, lo stesso programma è presente nel VII libro della *Repubblica* ed è pensato per i filosofi re. Brisson, infine, si premura di precisare che il sottotitolo *Il Filosofo* non deve assolutamente far pensare al dialogo *Il Filosofo*, volutamente mai scritto da Platone (cfr. M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al 'Politico' di Platone*, Vita & Pensiero, Milano 1996, pp. 369-371), che avrebbe completato il discorso del *Sofista* e del *Politico*, poiché l'argomentazione svolta nell'*Epinomide* si trova in linea piuttosto con gli argomenti delle *Leggi*.

²⁴ Tarán (*Academica...*, p. 7) ritiene che la presenza all'interno delle tetralogie di dialoghi spuri quali l'*Alcibiade II*, l'*Ipparco*, privi la testimonianza di una qualsivoglia autorità per quanto riguarda l'autenticità dell'*Epinomide*, tuttavia, O. Specchia precisa giustamente che, in seguito allo studio di H. Alline (*Histoire du text de Platon*, ed. Champion, Paris 1905), «la sicurezza del canone di Trasillo non dovrebbe più essere messa in discussione» (*Introduzione all' 'Epinomis' . XIII libro delle 'Leggi' di Platone*, «Giornale Italiano di Filosofia», 12 (1959), pp. 231-257, p. 234, nota 10).

Epistole, il *Filebo*, l'*Ipparco*, i *Rivali in amore*; la politica come la *Repubblica*, le *Leggi*, il *Minosse*, l'*Epinomide* e l'*Atlantico*²⁵.

Anche in questa ripartizione degli scritti, un po' come in quella di Trasillo, si utilizza un metodo più narrativo-letterario che filosofico e, infatti, si fa riferimento a una distinzione dal punto di vista scenico delle opere. Tuttavia, al di là del criterio scelto per suddividere i dialoghi di Platone, anche questa volta troviamo l'*Epinomide* in relazione con le *Leggi*, il *Minosse*, e insieme con altri scritti catalogati come "politici".

In conclusione, ci sembra interessante rilevare come vi sia una completa unanimità fra Aristofane, Trasillo e Diogene nel ritenere l'*Epinomide* uno scritto genuinamente platonico, pur tenendo conto della diversità di metodo con cui questi autori scelgono di leggere gli scritti platonici.

A ulteriore riprova del fatto che per loro la paternità dell'*Epinomide* non era affatto un problema, abbiamo l'affermazione dello stesso Diogene Laerzio, il quale, dopo aver presentato le classificazioni di Trasillo e Aristofane, si premura di precisare che:

Tutti consentono nel ritenere spuri i seguenti dialoghi: *Midone* o *L'allevatore di cavalli*, l'*Erissia* o *Erasistrato*, l'*Alcione*, *Acefali*, il *Sisifo*, l'*Assioco*, i *Feaci*, il *Demodoco*, *Chelidone*, *Il Settimo giorno*, l'*Epimenide*²⁶.

Diogene ci presenta, quindi, un elenco di dialoghi che a quell'epoca erano unanimemente considerati come spuri e, come possiamo notare, tra di essi non vi è traccia dell'*Epinomide* e anche all'interno dei *Prolegomeni* troviamo un analogo elenco:

Tutti convengono nel dichiarare inautentici il *Sisifo*, il *Demodoco*, l'*Alcione*, l'*Erissiacco* e le *Definizioni*, e queste ultime vengono attribuite a Speusippo²⁷.

Anche in questo secondo elenco, sebbene più ridotto rispetto a quello presente nelle *Vite*, ci viene riferito che vi è un blocco di dialoghi i quali sicuramente non si reputavano di Platone. Sebbene i due elenchi non siano identici, poiché non tutti i dialoghi spuri menzionati da Diogene vengono riportati anche in questo passo dei *Prolegomeni* - e viceversa -, anche in questo caso, comunque, non viene fatta alcuna menzione dell'*Epinomide*. In entrambi i casi, quindi, ci troviamo davanti al comune accordo tra gli esegeti antichi circa l'indubbia autenticità di questo dialogo.

Possiamo così concludere affermando che le testimonianze riguardanti la classificazione degli scritti di Platone riportate da Diogene Laerzio si trovano a essere concordi nell'attribuire la paternità dell'*Epinomide* allo stesso Platone.

²⁵ Diogene Laerzio, *Vite...*, III, 50.

²⁶ Diogene Laerzio, *Vite...*, III, 59.

²⁷ <?> *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A. Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 1990, 26.3-6.

In Diogene Laerzio troviamo però riportata anche la prima esplicita dichiarazione d'inautenticità dell'*Epinomide*; infatti, Diogene, tra i diversi aneddoti concernenti le opere di Platone²⁸, riferisce che:

Alcuni dicono che Filippo di Opunte trascrisse le *Leggi* che erano su tavolette cerate. Suo dicono che sia anche l'*Epinomide* (ἐνιοί τε φασὶν ὅτι Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος τοῦς Νόμους αὐτοῦ μετέγραψεν ὄντας ἐν κηρῷ. τούτου δὲ καὶ Ἐπινόμειδαν φασὶν εἶναι)²⁹.

Sembra dunque che «alcuni» abbiano posto in dubbio l'autenticità dell'*Epinomide* già nell'antichità, ma Diogene non ci fornisce alcun nome preciso e, allo stato attuale delle nostre conoscenze, non è possibile rintracciare nessuna figura anteriore a Diogene cui si possa attribuire questa posizione. Quello che però il testo ci consente di affermare è che «la questione dell'autenticità dell'*Epinomide* venne sollevata prima del tempo di Diogene Laerzio»³⁰, il quale si limita semplicemente a darne testimonianza.

Questa testimonianza laerziana merita di essere considerata più da vicino in quanto risulta interessante e problematica allo stesso tempo. Infatti, sebbene ci consenta di sapere che qualcuno ha dubitato della paternità dell'*Epinomide*, la figura citata di Filippo di Opunte presenta non pochi problemi: le fonti a nostra disposizione ci dicono molto poco su di lui³¹. Inoltre la testimonianza stessa è stata intesa per lo meno in due modi: secondo la maggioranza degli interpreti, Filippo avrebbe scritto di proprio pugno l'*Epinomide* dopo essersi occupato della trascrizione delle *Leggi*³²; secondo altri, Filippo avrebbe trascritto le *Leggi* e avrebbe compiuto un'operazione analoga anche con l'*Epinomide*³³. «Filippo di Opunte in sostanza

²⁸ Diogene Laerzio, *Vite...*, III, 34-38.

²⁹ Diogene Laerzio, *Vite...*, III, 37.

³⁰ Brisson, *'Epinomis'...*, p. 11.

³¹ Esamineremo più da vicino la figura di Filippo di Opunte in un apposito paragrafo (cfr. *Filippo di Opunte*, pp. 16-19).

³² Molti sono coloro che ritengono possibile, a partire dalla fonte laerziana, attribuire l'opera a Filippo di Opunte: F. Müller, *Stilistische Untersuchung der 'Epinomis' des Philippos von Opus*, Gräfenhainichen, Berlin 1927, pp. 11-14; B. Einarson, *A new edition of the 'Epinomis': Review article*, «Classical Philology» 53 (1958), pp. 91-99; I. Immisch, *Der erste platonische Brief: mit einer Einleitung über der Zweck und einer Vermutung über die Entstehung der platonischen Briefsammlung*, Dieterichsche Verlagsbuchhandels., Leipzig 1913, pp. 1-41; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Nabu Press, Weidmann 2011, p. 654; P. Shorey, *Plato's 'Laws' and the unity of Plato's thought*, «Classical Philology», 4 (1914), pp. 345-369, p. 346; W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Zweite veränderte Auflage*, Weidmann, Berlin 1955, pp. 125-170; L. Robin, *La pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Michel, Paris 1948, p. 213; L. Stefanini, *Platone*, vol. II, CEDAM, Padova 1932-1935, pp. 409-410; J. Pavlu, *Zur pseudoplatonischen 'Epinomis'*, «Philologische Wochenschriften», 3 (1936), pp. 667-671; J. Pavlu, *Nachträge zur pseudoplatonischen 'Epinomis'*, «Wiener Studien», 51 (1938), pp. 27-44; J. Souilhé, *L'«Epinomis» et le mouvement scientifique-religieux de l'Académie*, in *Travaux du IX^e Congrès de Philosophie*, vol. II, Paris 1937, pp. 30-57; J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Presses Universitaires de France, Parigi 1939, pp. 100-106; J. Bidez, *Eos: ou, Platon et l'Orient*, AMS Press, New York 1979 pp. 93-98.

³³ Secondo Harward (*The 'Epinomis'...*, p. 27) e Taylor (*Plato and the authorship of the 'Epinomis'*, «Logos», 4 (1921), pp. 42-55, p. 44, nota 2; ed anche in *Plato...*, pp. 214-217) dalla testimonianza di Diogene ricaviamo

intese soltanto garantire la conservazione dell'ultima opera del maestro che, provvisoriamente scritta su materiale scrittorio di uso facile e comodo ma facilmente deperibile, correva il rischio di andare dispersa». Egli, quindi, non volle «in modo assoluto intervenire con la propria sensibilità e con la propria cultura filosofica a correggere ed elaborare, pago di consegnare ai posteri l'edizione delle *Leggi* e dell'*Epinomide* nello stato in cui queste opere si trovavano nell'Accademia subito dopo la morte dell'autore»³⁴.

A nostro avviso è questa seconda linea interpretativa ad essere più convincente, inoltre, sembra che essa possa essere ulteriormente avvalorata dal fatto che il testo greco dell'*Epinomide* presenta diversi punti linguisticamente problematici tanto da far pensare che lo scritto in questione non sia «stato completato, e in talune sue parti alla fine è poco più d'una traccia; [...] un'opera abbozzata dall'Autore che per morte dovette interromperla. Con Filippo di Opunte questa ragione non vale affatto». La ragione di ciò risiede nel fatto che, «se Filippo ha cominciato a toccare e ad alterare, non si vede perché non abbia pensato di dar compimento definitivo all'opera; d'altra parte il dialogo, pur nella sua composizione imperfetta, presenta una dottrina del tutto coerente e senza contraddizione interne; una dottrina potente e che non contraddice quella precedente di Platone stesso»³⁵.

Questa seconda interpretazione, che ci sembra molto interessante, va sottoposta a verifica nel corso dell'analisi testuale; per ora, ciò che possiamo affermare con sicurezza, è solo che chi, dopo Diogene Laerzio, ha dubitato della paternità dell'*Epinomide* ha fondato la sua ipotesi sulla base dell'affermazione laerziana. Quindi, anche se queste poche righe non ci consentono qui di pronunciarsi con sicurezza né a favore dell'autenticità, né dell'inautenticità dell'*Epinomide*, tuttavia essa resta una fonte preziosa e ci permette di interpretare meglio alcune testimonianze successive.

solo l'informazione che Filippo di Opunte fu l'editore delle *Leggi* e dell'*Epinomide*. In linea con questi interpreti vi sono anche K. Von Fritz (*Philippos von Opus*, REI, 19 (1938), pp. 2350-2353, p. 2350), ed E. Des Places (*Platon, Œuvres complètes. 'Lèges' et 'Epinomis'*, Vol. VII, texte établi par E. Des Places, Les Belles Lettres, Paris 1956, pp. 98-99), i quali non trovano probante la testimonianza laerziana per determinare l'inautenticità dello scritto.

³⁴ O. Specchia, *Due note sulla tradizione indiretta dell'‘Epinomis’ di Platone*, «Giornale Italiano di Filosofia», 22 (1969), pp. 351-355, p. 352. In linea con questa interpretazione troviamo anche A.E. Taylor, il quale afferma, commentando Diogene Laerzio, III, 37, che, poiché Diogene «poco prima ha raccontato che Filippo “trascrisse” le *Leggi* “dalla cera”, è presumibile che voglia dire soltanto che si narrava avere egli fatto lo stesso per l'*Epinomide*» (*Platone: l'uomo e l'opera*, presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 768). In linea con questa interpretazione troviamo anche P.D. Palazzi, il quale pensa che «l'*Epinomide* sia opera di Platone, anche se opera sistemata editorialmente da parte di Filippo di Opunte» (*'Epinomide' 900 D 7 – E 1*, «La Parola del Passato», 42 (1987), pp. 450-54, p. 425).

³⁵ Turolla, in Platone, *I dialoghi* ..., p. 705, nota 1.

1.3. FILIPPO DI OPUNTE

Le fonti³⁶ non ci forniscono né la data di nascita né quella di morte di Filippo; invece, per quanto riguarda la sua città d'origine, alcune testimonianze, riportano che egli nacque in Magna Grecia a Opunte³⁷; altre parlano di Medma³⁸: ma, nella maggioranza di esse, manca tale informazione geografica³⁹.

Grazie a Diogene Laerzio, sappiamo che egli fu allievo di Platone⁴⁰, accademico della prima generazione⁴¹, e nella Suda, troviamo un elenco di sue opere, dalle quali possiamo evincere che gli interessi di Filippo spaziavano in ambiti molto diversi⁴².

Oltre a queste poche indicazioni biografiche, una delle fonti principali sulla figura di Filippo resta quella citata in precedenza di Diogene Laerzio (III, 37), in cui si afferma che egli avrebbe trascritto le *Leggi*, che si trovavano su tavolette di cera e, suo sarebbe anche l'*Epinomide*. Tale ruolo di "editore"⁴³, ascripto a Filippo, troverebbe poi un'analogia nell'*Index Herculanensis*⁴⁴: qui si fa riferimento ad un ἀστρολόγος, il quale sarebbe stato

³⁶ Tarán (*Academica...*, pp. 115-123) e F. Lasserre (*De Léodamas de Thasos a Philippe d'Oponte: témoignages et fragments*, édition, traduction et commentaire par F. Lasserre, Bibliopolis, Napoli 1987, pp. 159-188) propongono una raccolta di tutte le testimonianze su Filippo di Opunte.

³⁷ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite...*, III, 37, 46; <?>, *Prolégomènes...*, X, 24.10-15; Stobeo, *Eclogae physicae et ethicae*, edited by A.H.L.Heeren, Willem Canter Publisher, Plantin 1575, I, 26, 3.

³⁸ Cfr. Stefano di Bisanzio, *Ethnika*, ed. by M. Billerbeck, De Gruyter, Berlin/ New York 2006, 440, 5-8; Proclo, *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*, ex recognition G. Friedlein, Teubneri, Lipsiae 1967, 67, 23-68, 6. Tarán dimostra efficacemente che Filippo di Opunte e Filippo di Medma sono la stessa persona, sostenendo che «le variazioni nel nome sono spiegate dal fatto che Medma era una colonia fondata dai Locri Epizephirii, in questo modo Filippo potrebbe davvero essere ben collegato sia con Medma sia con la Locride in Grecia, il cui centro era Opunte, e che aveva fondato Locri nel sud dell'Italia. Egli potrebbe essere nato a Medma e successivamente essere andato in Grecia ed aver acquisito la cittadinanza a Opunte o, al contrario potrebbe essere nato in Grecia e successivamente essere andato a Medma» (*Academica...*, p. 126).

³⁹ Secondo Tarán solo poche fonti riportano la città d'origine di Filippo: invece, nella maggioranza di esse, troviamo semplicemente il nome di Filippo, «senza alcuna menzione alla sua città d'origine o alla sua cittadinanza» (*Academica...*, p. 123); inoltre dalle altre fonti in cui compare semplicemente il nome Filippo, si evince che costui era un astronomo e un parapegmata, cosa che appare in linea con i titoli delle sue opere che abbiamo nella *Suda* (*Academica...*, p. 125).

⁴⁰ Diogene Laerzio, *Vite...*, III, 46.

⁴¹ «Intendiamo con *prima generazione* di accademici quella che va dalla fondazione dell'Accademia al 314 a. C. anno della morte di Senocrate» (M. Cannarsa, *Una lacuna platonica. Il problema della relazione anima-corpo nella prima accademia antica*, in *Attività e virtù: anima e corpo in Aristotele*, a cura di A. Fermani e M. Migliori, Vita & Pensiero, Milano 2009, pp. 43-82, p. 45). Secondo la *Suda* Filippo fu anche allievo di Socrate e contemporaneo di Filippo il Macedone. Cronologicamente non è impossibile che Filippo sia stato allievo di Socrate, ma Tarán (*Academica...*, p. 127) ipotizza che si tratti di un errore della stessa *Suda*.

⁴² Le opere di Filippo che vengono ricordate sono: «*Sulla distanza del sole e della luna, Sugli dei, Sul Tempo, Sui miti, Sulla libertà, Sul temperamento, Sulla ricompensa, Su Locri di Opunte, Sul piacere, Sull'amore, Sugli amici e sull'amicizia, Sullo scrivere, Su Platone, Sulle eclissi lunari, Sulla grandezza del sole, della luna e della terra, Sui fulmini, Sui pianeti, Aritmetica, Sui numeri poligonali, Sull'ottica* (2), *Sulla visione speculare* (2), *Sulle orbite, Su ciò che sta nel mezzo*, e altri» (*Suda, Lexicon graecum*, edited by A. Adler, Leipzig 1928-1938, ad vocem *Philosophos*, 418.27-34).

⁴³ Solo in tre testimonianze (Diogene Laerzio *Vite...*, III, 37; *Suda...*, 418.24, e *Prolégomènes...*, X, 24.10-15) si fa riferimento a Filippo come "editore" delle *Leggi*.

⁴⁴ *Academicorum philosophorum index Herculanensis*, edited by S. Mekler, Hildesheim, Olms 1958, col. III, 36-41.

anche ἀναγραφεύς e ἀκουστής di Platone, figura che ben si sposa con quella di Filippo di Opunte descritta nelle altre testimonianze⁴⁵.

La testimonianza laerziana, inoltre, ci consente di fare luce anche su quanto viene detto nella Suda, alla voce “filosofo”:

418 FILOSOFO, egli divise le *Leggi* di Platone in dodici (ϛβ') libri e dicono che abbia aggiunto egli stesso un tredicesimo (ιγ') libro⁴⁶. Inoltre affermano che sia stato uditore (ἀκουστής) di Socrate e dello stesso Platone, e si sia occupato delle cose celesti (τοῖς μετεώροις)⁴⁷.

La critica è unanime nel ritenere che il ‘filosofo’ cui fa riferimento il lessico antico sia proprio Filippo di Opunte, anche se non si è riusciti a comprendere perché manchi il suo nome e, soprattutto, perché si sia scelto di riportare la sua biografia sotto questa voce⁴⁸. In questo testo va poi sottolineata l’aggiunta di un tredicesimo libro alle *Leggi* che questo ‘filosofo’ avrebbe redatto⁴⁹.

Queste sono tutte le informazioni che, con un certo margine di sicurezza, possiamo attribuire alla figura di Filippo di Opunte, e ovviamente, sono molto poche e frammentarie. Tale stato delle fonti ci porta a riflettere su alcuni aspetti, il primo, e forse più importante, dei quali, è che tutto ciò che sappiamo di Filippo ci proviene da testimonianze: non abbiamo alcun frammento di qualche sua opera. Questo rende ovviamente assai difficoltoso, ma sarebbe meglio dire del tutto impossibile, il tentativo di delineare in modo chiaro, o almeno con un buon margine di probabilità, il contenuto del pensiero di Filippo⁵⁰: tanto che, lo stesso

⁴⁵ È curioso notare come, sulla base delle informazioni fin qui ricordate, vi sia chi, come J. Dillon, ritiene possibile affermare che «Filippo dedicò alcuni anni della sua vita, prima e dopo la morte di Platone, prima, ad aiutare l’anziano uomo a mettere insieme il lavoro [le *Leggi*], e poi a trascrivere e riordinare le ultime cose. In questa operazione, egli si immerse nello stile “ieratico” del tardo Platone, in modo tale che, quando giunse il momento di comporre la sua opera, egli diede un’imitazione così corretta anche degli aspetti stilistici più stravaganti» (*The heirs of Plato: a study of the old academy (347-274 BC)*, Clarendon Press, Oxford 2003, pp. 182-183). Questa interpretazione ci sembra poco plausibile in quanto ha una base fortemente congetturale: infatti, nessuna fonte ci informa in maniera dettagliata sui rapporti tra Filippo e Platone.

⁴⁶ Tarán segnala che «il sottotitolo “tredicesimo libro delle *Leggi*” è attestato precedentemente al II secolo a. C.» (*Academica...*, p. 124) e viene genericamente attribuito a Nicomaco di Gerasa (*Introductioni Arithmeticae*, I, 3, 5).

⁴⁷ Suda, 418.24-26.

⁴⁸ Tarán riporta brevemente le ipotesi che sono state fatte in precedenza da Oldfather e da Flach sull’assenza del nome Filippo da questo contesto: «se il nome di Filippo di Opunte si fosse trovato prima della parola φιλόσοφος, questa biografia sarebbe fuori posto nella *Suda*. Tuttavia, è improbabile che la stessa *Suda* possa aver scritto le parole Filippo di Opunte. È probabile, piuttosto, che la *Suda* o il compilatore dell’epitome di Hesychius o qualche scriba che ha copiato quest’ultima, possa aver frainteso l’abbreviazione ΦΙΛΟΣΟΠΟΣ = Φίλιππος Ὀπούντιος, anche se non può essere escluso che il nome di Filippo sia caduto prima del tempo della *Suda*» (*Academica...*, p. 124, nota 518).

⁴⁹ Questa affermazione sembra riprendere da un lato quanto dice Diogene Laerzio (*Vite...*, III, 37) e, dall’altra, il modo in cui Nicomaco di Gerasa (*Introductioni Arithmeticae*, I, 3, 5) fa riferimento all’*Epinomide*.

⁵⁰ Harward (*The ‘Epinomis’...*, p. 28) osserva giustamente che di Filippo di Opunte «non è stato preservato nessun frammento o nessuna opera, e non abbiamo alcuna informazione sul suo stile. Sembra poi che non abbia avuto nessuna grande reputazione come autore nell’antichità. Il suo nome non ricorre in nessuna delle opere di Aristotele, il quale aveva molto da dire sulle visioni dei suoi contemporanei come Speusippo e Senocrate. [...]»

Tarán – che pure ha raccolto e catalogato le testimonianze riferentisi a quest'accademico e che crede possibile attribuirgli la paternità dell'*Epinomide* – si trova a ricordare al lettore che lo stato delle fonti a nostra disposizione ci porta «nel regno di ciò che è semplicemente possibile e, nella migliore delle ipotesi, probabile, ma non certo»⁵¹.

Questa prima osservazione reca con sé un'altra conseguenza: com'è stato possibile che, vista una così evidente scarsità d'informazioni biografiche su Filippo, si sia giunti ad attribuirgli la paternità dell'opera? A nostro avviso la problematica concernente l'attribuzione dell'*Epinomide* a Filippo di Opunte nasce dalla testimonianza di Diogene Laerzio (III, 37): infatti, è proprio grazie a questa fonte, cronologicamente anteriore alle altre, che possiamo far luce su quelle successive. In questo modo si constata che, fatta eccezione per l'elenco delle opere che ci fornisce la Suda, le altre fonti si limitano per lo più a far riferimento all'opera di

Inoltre, il suo nome non ricorre in nessuna delle liste degli scrittori famosi dell'Accademia che Cicerone riporta». Di opinione completamente diversa abbiamo Lasserre (*De Léodamas...*, pp. 596-605) – seguito da un più cauto Tarán (*Academica...*, pp. 133-137) –, il quale, nella sua raccolta di testimonianze e frammenti, trattando di Filippo di Opunte, ha ritenuto possibile ricavare non solo il contenuto delle opere di Filippo dai titoli che la *Suda* ci ha tramandato, ma anche il loro contenuto. A noi sembra che questo tipo di operazione sia metodologicamente errata ed abbia, inoltre, un alto grado di congettura, dal momento che, non avendo alcun frammento di opera o documentazione testuale esplicita sul contenuto delle opere o sulle idee dell'accademico, riteniamo davvero impossibile cercare di trovare tracce della sua mano nell'*Epinomide* a partire da semplici titoli di opere. Anche Dillon, sebbene in maniera meno argomentata rispetto a Lasserre, ipotizza che le idee espresse da Filippo in alcune sue opere siano chiaramente visibili in alcuni passi dell'*Epinomide*, pertanto, ritiene che in quest'opera l'accademico esponga «la sua personale visione rispetto alla dottrina di Platone» (*The heirs...*, pp. 181-182); mentre Bidez (*Eos...*, pp. 93-94) ritiene semplicemente che l'*Epinomide* sia «un supplemento» di Filippo di Opunte. A.J. Festugière in un suo scritto, pur dubitando che l'opera sia stata scritta da Platone, si trova ad ammettere che l'autore dell'opera è forse Filippo di Opunte, ma sicuramente «questo falsario è un grand'uomo, un pensatore degno di Platone» (*Les trois "protreptiques": 'Euthydeme', 'Phedon', 'Epinomis'*, J. Vrin, Paris 1973, p. 102). Lo stesso critico, in una sua opera successiva, in cui sceglie di non occuparsi direttamente della questione dell'autenticità dell'opera, si limita ad osservare che, se anche l'*Epinomide* non fosse di Platone, esso si inserirebbe bene «sulla linea del platonismo o, se non altro, in una tendenza di platonismo» (*La révélation d'Hermès Trismégiste. Le dieu cosmique*, vol. II, Les Belles Lettres, Paris 1983, p. 196, nota 1).

⁵¹ Tarán, *Academica...*, p. 123. Di opinione analoga è Harward (*The 'Epinomis'...*, p. 27), il quale sostiene che queste affermazioni sono solo «mere congetture e non dovrebbero essere trattate come se fossero storia». Anche G. Modugno, pur dubitando dell'autenticità dello scritto, è persuaso «che l'*Epinomide* sia stato effettivamente scritto da Filippo, nessun argomento sicuro, e nemmeno probabile si adduca, mentre non mancano gli argomenti a provare che egli non ne sia l'autore» (in Platone, *Opera Omnia. Le 'Leggi', l' 'Epinomide'*, vol. XXX, a cura di G. Modugno, Ofiria, Firenze 1937, p. 83). Ci troviamo quindi in disaccordo con quella parte di critica che, oltre a sostenere l'inautenticità dello scritto, ne ha visto in Filippo di Opunte l'autore (cfr. p. 14, nota 32). Una menzione a parte spetta a L. Brisson, il quale ritiene che l'autore dell'*Epinomide* non sia «né Platone, né lo stesso Filippo di Opunte» (*Le programme d'études des membres du Collège de veille dans l' 'Epinomis'*, in *'Epinomide'. Studi sull'opera e sulla sua ricezione*, a cura di F. Alesse e F. Ferrari, con la collaborazione di M. C. Dalfino, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 35-58, p. 35, nota 2 – Colgo l'occasione per ringraziare la signora Alesse e la signora Dalfino per la possibilità di leggere questo testo in anteprima). Invece, una posizione più moderata è quella di F. Ferrari il quale ritiene che l'*Epinomide* sia «di ambiente accademico, composta verosimilmente da un membro della scuola di Platone, che sembra plausibile individuare in Filippo di Opunte, sebbene al riguardo nessuna certezza si possa considerare acquisita in via definitiva» (*L' 'Epinomide', il 'Timeo' e la "saggezza del mondo". Osservazioni introduttive*, in *'Epinomide'. Studi sull'opera e sulla sua ricezione*, a cura di F. Alesse e F. Ferrari, con la collaborazione di M. C. Dalfino, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 9-18, p. 20).

sistemazione delle *Leggi* operata da Filippo e al suo ruolo di “segretario” di un Platone ormai anziano.

In questa prospettiva ci sembra evidente che la conclusione degli interpreti, i quali attribuiscono con certezza l'*Epinomide* a Filippo di Opunte, trovando poi all'interno del testo stesso tracce del pensiero dell'accademico, non sia sostenibile perché non è supportata da altra prova chiara se non quella – di per sé vaga ed incerta – riportata da Diogene (lo stesso che, del resto, riferisce ben tre classificazioni in cui l'*Epinomide* è attribuito a Platone).

Riteniamo dunque che la questione della reale o presunta autenticità dello scritto si possa giocare solo e soltanto a partire dai contenuti e dalle idee espresse nell'*Epinomide* stesso, valutando in che misura esse collimino con quelle presenti in altri scritti di Platone. Qualora vi siano dei punti di discrepanza, si cercherà di determinare se effettivamente nell'*Epinomide* siano presenti degli elementi completamente innovativi, o se, invece, essi non possano rappresentare piuttosto il naturale approfondimento di quanto espresso altrove da Platone stesso.

1.4. PROCLO

«Nella storia dell'*Epinomide* Proclo occupa un ruolo rilevante: è infatti il primo lettore di cui sia attestata espressamente la contestazione argomentata della paternità platonica del dialogo. Le prove da lui addotte in tal senso, di cui ci informano i capitoli 25-26 dei *Prolegomena in Platonis philosophiam*, un manuale scolastico di un autore anonimo, riconducibile all'insegnamento di Olimpiodoro di Alessandria e quindi databile alla metà del VI sec. d. C.»⁵², sono due puntuali critiche al testo dell'*Epinomide* e sulla sua composizione. La prima perplessità di Proclo è la seguente:

«Come ha fatto Platone, che non ha nemmeno potuto correggere le *Leggi*, perché non gli è rimasto abbastanza tempo da vivere, a scrivere l'*Epinomide*, che viene dopo le *Leggi*?»⁵³

Questa prima obiezione presuppone quanto riportato da Diogene Laerzio III, 37, dove, come visto, si attribuisce a Filippo la trascrizione delle *Leggi* da tavolette di cera a un altro supporto: è sulla base di questo che Proclo si domanda come Platone possa avere avuto il tempo di scrivere un'altra opera, poiché non ha potuto nemmeno sistemare in modo adeguato le *Leggi*.

⁵² E. Gritti, *La ricezione dell'‘Epinomide’ in Proclo*, in *‘Epinomide’. Studi sull'opera e sulla sua ricezione*, a cura di F. Alesse e F. Ferrari, con la collaborazione di M. C. Dalfino, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 425-468, p. 425.

⁵³ *Prolégomènes...*, 25.1-3.

Questo primo dubbio di Proclo è stato valutato in modo unanime dai critici, i quali ritengono che non abbia fondamento, poiché si tratta di un giudizio soggettivo di Proclo stesso sul *modus operandi* di Platone: non vi è alcuna prova a sostegno del fatto che Platone scrivesse un'opera sola alla volta e nulla esclude che potesse invece lavorare contemporaneamente alla stesura di più opere⁵⁴. La prima obiezione di Proclo non poggia quindi su solide basi e, pertanto, non costituisce una prova decisiva a favore dell'inautenticità dell'opera.

Quanto alla seconda critica, essa «riguarda il moto dei pianeti: nell'*Epinomide* (987 B 5-6) essi, nella fattispecie Marte, Giove e Saturno, sono detti muoversi, come Luna e Sole, “verso destra” (ἐπὶ δεξιό), mentre da altri dialoghi si ricava che il loro moto sarebbe contrario, verso sinistra»⁵⁵; essa è così formulata:

«Dato che Platone, negli altri suoi dialoghi, fa muovere i pianeti da destra a sinistra, perché in questo dialogo li fa muovere in senso contrario, da sinistra a destra?»⁵⁶

Nella sua obiezione Proclo ha in mente il passo del *Timeo* (36 C 5-6), nel quale viene detto che i pianeti si muovono da destra a sinistra, e quello dell'*Epinomide* (987 B 5-6) in cui viene detto che alcuni pianeti si muovono da sinistra a destra. Ma, prima di esaminare e confrontare in modo dettagliato i due passi, è necessario comprendere che cosa intendesse Platone quando parlava di “destra” e di “sinistra” in ambito astronomico.

Il commento di Calcidio al passo 36 B 7 – D 7 del *Timeo* ci viene in soccorso, perché illustra come sia possibile fare riferimento a una “destra” e a una “sinistra” quando si parla di sfere celesti. Egli ci spiega che:

per quanto riguarda poi i lati della sfera universale, essendo la forma dell'universo simile a quella di una sfera, rotonda, identica a se stessa e priva di qualsiasi differenza

⁵⁴ Specchia sostiene che una simile osservazione implichi l'attribuzione ad altri «di un metodo di lavoro soggettivo e preconcelto» (*'Epinomis'*..., p. 10); Harward pensa addirittura che questo primo punto «non meriti alcuna discussione» (*The 'Epinomis'*..., p. 32). Invece Tarán ritiene che questa obiezione sia «meno sciocca di quanto possa apparire», in quanto il fatto che Proclo consideri non platonico l'*Epinomide* significa che probabilmente egli non conosceva alcuna fonte a lui precedente che rifiutasse l'autenticità dello scritto (*Academica*..., p. 12). Ma questa ipotesi di Tarán appare poco convincente poiché sembra che Proclo abbia in mente quanto riferito da Diogene Laerzio – quando questi riferisce che “alcuni” sostenevano che le *Leggi* fossero ancora su tavolette di cera – e, proprio da tale notizia, muova la sua critica. Possiamo quindi pensare che forse Proclo non conosceva i nomi di questi “alcuni”, ma certamente non era il primo a sospettare dell'inautenticità dell'*Epinomide*. Alla luce di queste considerazioni, troviamo poco convincente anche la lettura della Gritti, la quale ritiene che per Proclo la posteriorità dell'*Epinomide* «significava, sì, che fosse stata composta cronologicamente dopo le *Leggi*, ma anche che le presupponesse sul piano dei contenuti, sia che sviluppasse temi attinenti ad un livello ontologico consecutivo sia che adottasse, per i medesimi argomenti, un diverso modo espositivo» (*La ricezione*..., in *'Epinomide'*..., p. 431). A nostro avviso la critica di Proclo è molto più semplice: egli ha qui in mente solo una posteriorità di tipo cronologico, dal momento che fa esplicito riferimento alla morte di Platone come causa della mancata revisione delle *Leggi*.

⁵⁵ Gritti, *La ricezione*..., pp. 432-433.

⁵⁶ *Prolégomènes*..., 25.3-12.

in qualunque lato la si consideri, *appare evidente a chi prenda in considerazione una sfera e faccia riferimento solo a tale forma geometrica, che non si possa parlare correttamente di parte destra o sinistra dell'universo*. Poiché tuttavia lo stesso universo è un essere animato e dotato d'intelligenza, avrà una parte che possiamo definire “destra”, *quella da cui prende avvio il moto e dalla quale, come in tutti gli altri esseri animati, procede il movimento*. Quella dunque che possiamo definire la parte destra dell'universo è posta a oriente⁵⁷.

Il brano di Calcidio è chiaro e ci informa che, sebbene sia improprio dire che in una sfera ci sono una “destra” e una “sinistra”, tuttavia, è possibile stabilire che, quando si parla di “destra” a livello astronomico, si stia facendo riferimento all'oriente, all'est⁵⁸. Inoltre, la destra si trova a essere sia il punto di origine, sia la direzione verso la quale procede il movimento.

Possiamo ora esaminare più da vicino il passo del *Timeo* che probabilmente Proclo ha in mente nella sua critica. In esso il Demiurgo, dopo aver operato una mescolanza e averla ordinata secondo precise proporzioni (35 A 1 – 36 B 6), la dispone come segue:

Pertanto, divisa in due nel senso della lunghezza tutta questa composizione e adattata l'una parte sull'altra nella loro metà in forma di un X, le piegò in giro nello stesso punto, collegando ciascuna con se stessa e con l'altra dirimpetto alla loro intersezione, e v'imprese un movimento di rotazione uniforme nel medesimo spazio, e l'uno dei cerchi lo fece esteriore e l'altro interiore. E il movimento del cerchio esteriore lo destinò come movimento della natura del medesimo, e quello del cerchio interiore come movimento della natura dell'altro. E quello che ha la natura del medesimo lo rivolse secondo il lato a destra, e quello della natura dell'altro, *secondo la diagonale a sinistra* (τὴν μὲν δὴ ταύτου κατὰ πλευρὰν ἐπὶ δεξιὰ περιήγαγεν, τὴν δὲ θατέρου κατὰ διάμετρον ἐπ'ἀριστερά). Ma *diede la signoria al movimento del medesimo e simile*, e lo lasciò uno e indiviso, mentre divise sei volte l'interiore, facendone sette cerchi diseguali secondo gli intervalli del doppio e del triplo, ch'erano tre per ciascuna parte. E *a questi cerchi ordinò che si movessero in senso contrario gli uni agli altri*, e che tre fossero eguali per velocità e quattro diseguali fra loro e rispetto agli altri tre, ma tutti girassero secondo ragione (36 B 7 – D 7)⁵⁹.

La mescolanza, precedentemente ordinata secondo proporzioni, viene così divisa in due segmenti i quali sono incrociati tra di loro a X e le loro estremità sono poi fatte combaciare in modo da creare due cerchi, uno interno all'altro. Quello più esterno è il cerchio

⁵⁷ Calcidio, *Commentario al 'Timeo' di Platone*, a cura di C. Moreschini, con la collaborazione di M. Bertolini, L. Nicolini, I. Ramelli, Bompiani, Milano 2003, XCIII (ed. italiana p. 295), corsivi nostri.

⁵⁸ Una conferma del fatto che quando Platone fa riferimento alla “destra” intenda l'oriente, la troviamo anche nelle *Leggi* (VI, 760 C 6 – D 2), sebbene il contesto in cui ci viene fornita l'informazione non sia astronomico. Infatti, all'interno del VI libro, dopo aver suggerito di dividere il territorio, assegnandone una parte a ogni tribù, si afferma che «comunque i giovani ricevano le loro prime parti per sorteggio, le zone della regione cioè, passeranno sempre mese per mese, senza far salti, nella zona adiacente guidati dai capi guardia circolarmente verso destra: ciò avvenga procedendo verso oriente (ὅπως δ' ἂν τὸ πρῶτον λάχωσιν τὰ μέρη, τοὺς τῆς χώρας τόπους, μεταλλάττοντας αἰεὶ τὸν ἐξῆς τόπον ἐκάστου μηνὸς ἡγεῖσθαι τοὺς φρουράρχους ἐπὶ δεξιὰ κύκλῳ· τὸ δ' ἐπὶ δεξιὰ γιγνέσθω τὸ πρὸς ἑω)» (la traduzione di questo passo delle *Leggi* e dei successivi è tratta da Platone, *Leggi*, a cura di F. Ferrari e S. Poli, Bur, Milano 2005). In questo brano troviamo le indicazioni per una rotazione dei terreni che, si precisa, verranno assegnati procedendo verso destra, intendendo con questa l'oriente. Sembra quindi che l'indicazione fornitaci da Calcidio nel suo commento al passo del *Timeo* trovi conferma, seppur in un altro contesto, anche all'interno delle *Leggi*.

⁵⁹ Corsivi nostri. La traduzione di questo passo del *Timeo* e dei successivi è tratta da Platone, *Timeo*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

del Medesimo, che viene fatto ruotare verso destra, quello interno, del Diverso, muove verso sinistra. Al primo di questi, poiché è uno e indiviso, spetta la supremazia sul secondo, il quale, al suo interno è invece suddiviso in sette cerchi. Questi cerchi vengono quindi fatti muovere in direzioni opposte gli uni agli altri e, a tre di questi, è data una velocità uguale, mentre gli altri hanno una velocità differente sia da questi tre, sia tra di loro.

I punti salienti di questo famoso e complesso brano del *Timeo* sono i seguenti:

1. i movimenti del cosmo sono impressi da una divinità esterna al sistema stesso, il Demiurgo;
2. il cerchio del Medesimo ha supremazia su quello del Diverso;
3. il cerchio del Medesimo (stelle fisse) ruota verso destra (est-ovest);
4. il cerchio del Diverso, con i suoi sette cerchi interni (pianeti), muove verso sinistra (ovest-est)⁶⁰;
5. tre pianeti hanno uguale velocità⁶¹.

Questo passo ha creato agli interpreti non poche difficoltà soprattutto per quanto riguarda le rotazioni impresse dal Demiurgo ai due diversi cerchi. Crediamo però che, ancora una volta, sia il commento di Calcidio a fornirci le chiavi adeguate per fare luce sul passo, poiché egli ne offre due possibili interpretazioni, nella prima delle quali si sostiene che:

ora, dato che egli <Platone> afferma che il dio ha stabilito che quei sette cerchi si muovano di un movimento contrario, *la maggior parte* intende questo fatto nel senso che *tutti si muovano di un movimento contrario alla rotazione dell'intero universo e, dunque, procedendo il moto rotatorio dell'universo, sempre uguale a se stesso, da destra a sinistra, questi sette cerchi ruoterebbero di comune accordo in direzione contraria a quella di ciò che da solo li trascina nel suo moto*⁶².

La maggioranza degli interpreti sarebbe d'accordo nell'assegnare movimenti tra loro contrari al cerchio del Medesimo e a quello del Diverso. Ma tale osservazione, che di per sé è corretta, dimentica quanto lo stesso Platone aggiunge, ovvero che il cerchio del Medesimo ha una superiorità sul cerchio del Diverso. Proprio tenendo conto di quest'aspetto, Calcidio riporta la posizione di altri interpreti precisando che:

Altri dissentono da tale posizione e ritengono che il moto rotatorio degli stessi pianeti sia vario e reciprocamente contrario e che, quindi, nella loro stessa rotazione procedano gli uni contro gli altri, per il fatto che le loro orbite circolari sono

⁶⁰ Non condividiamo la lettura di Adorno (in, Platone, *Le 'Leggi', 'Epinomide', 'Minosse', 'Clitofonte', 'Menesseno', 'Lettere'*, a cura di F. Adorno, Utet, Torino 1970, p. 750, nota 1) il quale ritiene che il cerchio del Medesimo muova da ovest a est (da sinistra a destra) e che quello del Diverso muova in direzione opposta, cioè da est a ovest (da sinistra a destra). Des Places (*Oeuvres...*, p. 55), invece, ritiene che i cerchi ruotino nelle stesse direzioni da noi indicate, tuttavia pensa che ἐπὶ δεξιὰ non significhi "verso destra" e, per tale ragione, si vede costretto a sposare la tesi secondo cui, a seconda del punto di osservazione (celeste o terrestre), cambia la direzione del movimento planetario (cfr. Gritti, *La ricezione...*, pp. 434-435, la quale riporta un'analisi dettagliata dei sostenitori di questa posizione, tuttavia, senza condividerla).

⁶¹ I tre pianeti con uguale velocità sono il Sole, Venere e Mercurio, precisazione che sarà data in seguito (*Timeo*, 38 D 2-5) e che ritroviamo anche nella *Repubblica* (X, 617 B 1-2) e nell'*Epinomide* (987 B 4-5).

⁶² Calcidio, *Commentario...*, XCVII (tr. italiana p. 303), corsivi nostri.

caratterizzate da un'estrema varietà: se infatti il moto di rivoluzione del sole e della luna, che procede concorde a quello dell'insieme dell'universo ritardando, per quanto è possibile, il loro procedere, allontanandosi dal ritmo stabilito e naturale, *il movimento degli altri cinque pianeti può essere definito come uno che si oppone all'insieme dell'intero universo, benché il preponderante moto rotatorio universale prevalga, traendolo con forza nella sua direzione*⁶³. Conseguenza di ciò è il fatto che, a volte, sembra che i pianeti restino fermi, in certi casi anche che retrocedano⁶⁴.

Il commento di Calcidio ci offre alcune osservazioni interessanti: 1) il moto dei singoli pianeti è vario e contrario tanto che, 2) il movimento di rotazione del sole e della luna segue quello dell'universo, quindi quello del cerchio del Medesimo; 3) e la ragione dell'errare dei pianeti è data dal fatto che, sebbene il loro moto sia opposto, poiché appartengono alla sfera del Diverso, tuttavia è sempre il cerchio del Medesimo a trascinarli con sé nel proprio moto, tanto che alcuni sembrano a volte restare fermi e a volte retrocedere rispetto al movimento delle stelle fisse.

Con questa interessante precisazione di Calcidio possiamo quindi sostenere che:

1. il cerchio del Medesimo, in virtù della propria supremazia sul cerchio del Diverso, trascina nel proprio moto, oltre alle stelle fisse, anche gli stessi pianeti,
 - 1.1. tanto che la "superiorità" del movimento «spetta al moto verso destra: ciò significa che la rotazione diurna del cielo comprende anche i sette pianeti, che sono trasportati dallo stesso moto, anche se nello stesso tempo essi compiono i loro singoli moti lungo il settuplo cerchio, inclinato, dell'altro <Diverso>»⁶⁵;

⁶³ Un'affermazione analoga era già stata fatta dallo stesso Calcidio nelle pagine precedenti (XCII, tr. italiana, p. 295), in cui aveva precisato: «il cerchio più interno deve invece essere ritenuto quello sul quale ruota con un moto circolare la serie dei segni zodiacali e sotto il quale si muovono i pianeti. Per tali ragioni l'autore ha ritenuto di definire il moto del cerchio esterno come "medesimo", poiché sempre uguale a se stesso e in nulla differente dal volgersi della sfera *aplanes*, mentre quello più interno l'ha definito "diverso". Tutti i pianeti, infatti, che errano al di sotto dello Zodiaco, per quanto ciascuno di essi ruoti in un'orbita circolare, percorrono, o piuttosto sembrano percorrere tali spazi con un moto e una traiettoria variabili, per le più varie cause e per avvenimenti che si verificano in reciproco contrasto: procedono infatti trasportati verso l'alto, verso il basso, muovendosi, in certi casi, più lentamente del solito, in altri, accelerando il loro moto. Per tale ragione *sono trascinati dal movimento dell'universo e, tuttavia, per quanto è loro possibile, resistono a esso; di tanto in tanto procedono anche oltre, varcandone i limiti, spesso nel loro moto precedono le costellazioni dello Zodiaco, spesso paiono restare a lungo nello stesso punto, spesso anche indietreggiare*» (corsivi nostri). La rotazione dell'universo, ovvero del cerchio del Medesimo, data la sua superiorità sul cerchio del Diverso, trascinerebbe con sé tutti i pianeti nel suo moto; essi, d'altra parte, opporrebbero una forma più o meno marcata di resistenza (movimento del Diverso) che li farebbe a tratti precedere, a tratti seguire, il movimento delle stelle fisse (cerchio del Medesimo). In linea con questa interpretazione del *Timeo* abbiamo anche Teone di Smirne, il quale sostiene che «il Sole, la luna e altre stelle che sono chiamate erranti, sono trasportate dall'universo nel suo movimento diurno da est a ovest, così come esso trasporta le stelle fisse» (*Expositio...*, p. 134, 8-12).

⁶⁴ Calcidio, *Commentario...*, XCVII (tr. italiana p. 303), corsivi nostri.

⁶⁵ J.L. Dreyer, *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, Feltrinelli, Milano 1970, p. 58. Un'affermazione analoga la ritroviamo sia in F. Cornford, il quale sostiene che «tutti e sette i pianeti possiedono in comune un movimento contrario a quello delle stelle fisse, così come possiedono allo stesso tempo il movimento del Medesimo, da est a ovest, che condividono con le stelle fisse grazie alla supremazia del Medesimo» (*Plato's cosmology: the 'Timaeus' of Plato*, translated with a running commentary by F. Cornford, Kessinger Publishing, Londra 1937, p. 78); sia in Calcidio, il quale afferma «che la sua rotazione <del cerchio dell'Identico>, sempre immutabile e identica a se stessa, conduce nel suo moto circolare da oriente a occidente, nel corso del giorno e

- 1.2. infatti, il Sole e la Luna muovono esattamente da destra verso sinistra, ovvero da est a ovest, come appare a chiunque osservi il loro movimento,
- 1.3. mentre Mercurio e Venere muovono in direzione contraria al Sole (*Timeo*, 38 D 2-5).
2. Dei restanti tre pianeti allora conosciuti (Marte, Giove, Saturno), non si precisa nulla eccetto che:

Quanto agli altri pianeti, se uno volesse riferire dove li collocò e tutte le cagioni del collocarli, questa digressione apporterebbe più fatica dello stesso argomento, per cui è detta. Pertanto queste cose, se vi sarà tempo, avranno forse in seguito una degna trattazione (38 D 6 – E 3)⁶⁶.

Il pensiero di Platone è coerente: infatti, sebbene abbia detto che il cerchio del Diverso muove in direzione contraria a quello del Medesimo, ha subito precisato che il Demiurgo ha ordinato che i circoli dei pianeti «si movessero in senso contrario gli uni agli altri»⁶⁷. Questa precisazione risulta fondamentale quando pone a confronto i movimenti di rotazione del Sole con quelli di Venere e Mercurio, pianeti che condividono con il Sole la medesima velocità o quasi, ma che muovono in direzione contraria (38 D 2-5). Infatti, il Sole, muovendo da est a ovest, ha una rotazione opposta a quella di Venere e Mercurio, i quali ruotano da ovest a est.

della notte, sia gli stessi pianeti, sia tutte le stelle ad essa connesse» (*Commentario...*, XCIV, tr. italiana p. 299). Anche Adorno offre un'analogia riportando un'efficace immagine di Fraccaroli in cui quest'ultimo, per spiegare i movimenti opposti dei due circoli, afferma che è «come se uno, mentre è trascinato in un dato senso da un treno ferroviario, cammini sul treno stesso in direzione contraria» (in Platone, *Le 'Leggi'...*, p. 751, nota 1).

⁶⁶ All'interno del *Timeo*, però, quest'argomento non sarà né ripreso, né approfondito.

⁶⁷ Anche nel X libro della *Repubblica* troviamo, pur nella diversità dell'esposizione, un analogo sistema astronomico: infatti, Er descrive la visione della complessa struttura del fuso poggiato sulle ginocchia di Ananke, fuso che rappresenta in forma mitica il cosmo. Dreyer commenta l'intero racconto mitico del fuso di Ananke osservando che, «benché questa descrizione del meccanismo dei mondi faccia parte di una storia mitica, non c'è motivo di pensare che Platone l'abbia scritta semplicemente per gioco; al contrario, la ricchezza di particolari di cui egli si compiace sembra giustificare l'ipotesi che il sistema rappresenti realmente le concezioni di Platone per quanto riguarda il modo in cui i moti celesti possono essere rappresentati» (*Storia...*, p. 54). Infatti, la descrizione del fuso da parte di Er termina dicendo che «Cloto a intervalli toccava con la destra il fuso e ne accompagnava il giro esterno, così come faceva Atropo con la sinistra per i giri interni; e Lachesi con l'una e con l'altra mano toccava ora i giri interni ora quello esterno» (X, 617 C 5 – D 2). (La traduzione di tutti i passi della *Repubblica* è tratta da, Platone, *La 'Repubblica'*, a cura di M. Vegetti, Bur, Milano 2007). Il cerchio esterno, toccato da Cloto, è quello delle stelle fisse, Atropo, invece, si occupa dei movimenti planetari e Lachesi bilancia i due movimenti delle sorelle toccando ora un cerchio ora l'altro. Possiamo quindi ipotizzare che il movimento di Cloto, essendo con la destra, muova il fuso esterno da destra verso sinistra, mentre Atropo, usando la mano sinistra, faccia muovere i cerchi dei pianeti da sinistra verso destra. Tale movimento sarebbe così analogo a quello che il Demiurgo imprime al cerchio del Medesimo e a quello del Diverso, e quindi, in entrambi i sistemi astronomici, pur nella diversità dei contesti, avremmo una divinità che fa muovere le stelle fisse e i pianeti in direzione contraria gli uni agli altri. Ma, se nel *Timeo* il moto retrogrado di Venere e Mercurio veniva spiegato grazie alla resistenza che il cerchio del Diverso oppone alla supremazia del moto del Medesimo, in questa sede crediamo che tale ruolo sia svolto da Lachesi, la quale, utilizzando entrambe le mani, interferisce nel movimento impresso dalle altre Moire. Crediamo inoltre che, sebbene Lachesi agisca su entrambi i cerchi, la sua reale influenza avvenga a livello dei movimenti planetari, dato che anche in questo mito si fa riferimento al moto retrogrado (*Repubblica*, X, 617 B 3); infatti, anche F. F. Repellini precisa che «le spinte alternate che Lachesi aggiunge a quelle delle sorelle non possono avere altro effetto che i moti di retrogradazione e quelli complementari di progressione in avanti» (*Il fuso e la Necessità*, in Platone, *La 'Repubblica'*, vol. VII, libro X, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 367-397, p. 390).

Ecco che allora pensiamo che Platone abbia scelto di dirigere la rotazione del cerchio del Diverso in direzione opposta rispetto a quella del Medesimo per cercare di rendere ragione del moto retrogrado di alcuni pianeti quali Venere e Mercurio, che, come lo stesso Platone afferma, a tratti raggiungono il Sole, a tratti sono raggiunti da esso (*Timeo*, 38 D 4-6)⁶⁸.

A partire da queste osservazioni possiamo notare che l'obiezione di Proclo non poggia su solide basi, in quanto è solo parzialmente vero che i pianeti muovono da sinistra verso destra. Ma è necessario prendere in esame anche il passo dell'*Epinomide* che egli ha in mente per dimostrare che anche questa sua seconda obiezione è infondata.

Nell'*Epinomide* l'Ateniese, dopo aver ricordato che le nozioni di astronomia possedute dai Greci sono di origine siriana, ricorda che i pianeti hanno ricevuto in Grecia il nome di alcune divinità olimpiche – Afrodite/Venere ed Hermes/Mercurio – e termina la sua osservazione:

Vi sono tre orbite che si muovono verso destra insieme alla Luna e al Sole (τρεῖς δ' ἔτι φορὰς λέγωμεν ἐπὶ δεξιὰ πορευομένων μετὰ σελήνης τε καὶ ἡλίου) (987 B 5-6).

Le tre orbite che si muovono verso destra, quindi da est a ovest, insieme al Sole e alla Luna, sebbene non siano esplicitamente precisate, sono quelle di Marte, Giove e Saturno⁶⁹. Infatti, se fossero state quelle di Mercurio e di Venere, insieme alla descrizione della loro velocità in relazione al Sole, l'autore avrebbe potuto precisare che *essi muovono anche* nella

⁶⁸ Dreyer osserva giustamente che «l'accenno in 38 D alla forza opposta al Sole, mostra con sufficiente chiarezza che, secondo Platone, Mercurio e Venere differivano realmente in modo decisivo dagli altri pianeti» (*Storia...*, p. 59) e, successivamente, specifica che «all'epoca in cui il pianeta [Venere] è più luminoso, esso muove verso occidente, in direzione opposta a quella verso la quale si muove sempre il Sole; e soltanto quando è diventato un oggetto quasi impercettibile, raggiunge gradualmente e supera il Sole. Non è perciò forse sorprendente il fatto che Platone, che aveva solo nozioni molto elementari sul moto dei pianeti, considerasse come solito e proprio il moto di Venere e di Mercurio verso occidente [verso sinistra]» (*Storia...*, p. 61).

⁶⁹ Tarán (*Academica...*, p. 308) ritiene che in questa sede il movimento verso destra sia da ovest a est, ma questa opzione è insostenibile poiché va contro l'evidenza fenomenica: il Sole e la Luna non muovono da ovest a est, bensì da est a ovest. Ecco che quindi il significato di “verso destra” rimane il medesimo del *Timeo* e delle *Leggi*, in altre parole un movimento che va da oriente a occidente. F. Novotný (*Platonis 'Epinomis'. Commentariis illustrata*, Academiae Bohemosloveniae, Praga 1960, pp. 174-175) considera il movimento verso destra alla luce del passo delle *Leggi* VI, 760 C 6 – D 2 e, vedendo in quest'ultimo l'indicazione di un movimento da ovest a est, ritiene così che Platone abbia cambiato la propria idea su tale movimento dal *Timeo* alle *Leggi*. Anche Harward (*The 'Epinomis'...*, pp. 32-33 e 132-133) pensa che il movimento dei pianeti descritto nell'*Epinomide* sia «esattamente l'opposto» di quanto Platone dice nel *Timeo* (36 C 6-7) e che egli abbia quindi «intenzionalmente corretto la sua precedente affermazione fatta nel *Timeo*». Sia per l'obiezione di Novotný, sia per quella di Harward, resta valida l'obiezione che abbiamo mosso a Tarán: l'evidenza dei testi, e soprattutto quella dei fenomeni, contraddice la loro tesi. Specchia (*'Epinomis'...*, p. 13) trova un complicato compromesso tra il passo del *Timeo* e quello dell'*Epinomide*, sostenendo che «Platone, se usa nel *Timeo* περιάγειν e nell'*Epinomide* πορεύεσθαι (il primo soggetto è il Demiurgo, del secondo i pianeti) intende indicare, col primo, semplicemente “l'impressione” (la spinta) subita dal circolo delle stelle fisse e quella subita dal circolo dei pianeti, indipendentemente dalla direzione del movimento (la marcia: πορεία) già avviata dei pianeti. Questi ultimi, tanto nel *Timeo* quanto nell'*Epinomide* vanno verso destra». Ma a nostro avviso anche tale spiegazione non riesce in realtà a rendere ragione di tutte le sfaccettature del problema, che non sono semplicemente riducibili ad un differente uso verbale.

stessa direzione del Sole. La precisazione però che vi sono tre astri, e non due, che ruotano verso destra come il Sole, fa pensare che l'Autore si stia riferendo a Marte, Giove e Saturno, di cui parlerà a breve (987 C 3 – D 2)⁷⁰.

In questo sistema astronomico avremmo così il Sole, la Luna, Marte, Giove e Saturno che muovono “verso destra” e questo concorda con quanto espresso da Platone nel *Timeo*. Infatti, anche nel *Timeo* il Sole e la Luna muovevano verso destra; quanto a Marte, Giove e Saturno, non si erano menzionati né i loro nomi né i loro movimenti e quindi nulla vieta di pensare, conformemente a quanto ci dice l'*Epinomide*, che muovano anch'essi verso destra. Quello che l'*Epinomide* non precisa, invece, sono i moti di Venere e Mercurio⁷¹.

Alla luce dei testi esaminati fino a questo punto, se riconsideriamo la seconda critica di Proclo, che vedeva una contraddizione tra il movimento dei pianeti esposto nell'*Epinomide* e quello proposto nel *Timeo*, possiamo dire che:

1. Proclo, insieme alla maggioranza degli interpreti, probabilmente sposava la prima lettura del *Timeo* ricordata da Calcido, secondo la quale il circolo dell'Identico e quello del Diverso muovono in direzioni opposte;
2. ma Calcidio ricorda anche che è stata data un'altra interpretazione dello stesso passo, la quale non smentisce la prima, ma semplicemente la articola maggiormente, ricordando che il moto dei pianeti è vario; e questo perché
 - 2.1. il cerchio del Medesimo ha una superiorità su quello del Diverso, quindi
 - 2.2. i pianeti sono soggetti non solo all'influenza del movimento del diverso ma *anche e soprattutto* a quella del Medesimo,
 - 2.3. Medesimo che li trascina con sé nel proprio moto verso destra.
3. Perciò, nulla impedisce che vi possano essere altri pianeti, oltre al Sole e alla Luna, che muovono nella stessa direzione in cui ruota il circolo del Medesimo.
4. Infatti, nel *Timeo*, il Sole e la Luna muovono verso destra, movimento che viene confermato anche nell'*Epinomide*;
5. ma nel *Timeo* si dice anche che Mercurio e Venere ruotano in direzione contraria rispetto al Sole, mentre nell'*Epinomide* non si fa riferimento alla loro rotazione.
6. La scelta nell'*Epinomide* di non parlare dei movimenti di Venere e Mercurio pare voluta, in quanto, come affermato nel *Timeo*, i loro movimenti sembrano contrari a quelli degli altri pianeti. Infatti, nell'*Epinomide*, la tesi che l'Ateniese sta cercando di sostenere è tesa

⁷⁰ Nel *Timeo* non si era detto nulla riguardo ai nomi e ai movimenti di Marte, Giove e Saturno, la cui trattazione era stata rimandata ad un secondo momento, ma che non aveva poi trovato alcuno svolgimento all'interno dell'opera.

⁷¹ Ci occuperemo a breve del movimento delle stelle fisse nell'*Epinomide*.

a mostrare la divinità degli astri, data dalla presenza in essi di un'anima intelligente, che decide della regolarità dei loro movimenti.

7. Ecco che quindi i movimenti di Venere e Mercurio, che a volte sembrano anticipare quelli del Sole e altre volte ritardarli, potrebbero creare qualche difficoltà a questo ragionamento e, per tale ragione, non vengono menzionati.
8. Invece, riguardo a Marte, Giove e Saturno, che nel *Timeo* non vengono esaminati, nell'*Epinomide* viene precisato che il loro movimento è anch'esso, come quello del Sole e della Luna, verso destra.

Ci sembra quindi sufficientemente dimostrato come fra il testo del *Timeo* e quello dell'*Epinomide* vi sia un accordo per quanto riguarda il movimento di rotazione dei pianeti verso destra: conseguentemente, riteniamo che la seconda critica di Proclo, così come la prima, sia infondata e non possa essere usata come prova dell'inautenticità dell'opera.

Desideriamo però fare un'ultima precisazione per quanto riguarda il movimento del Medesimo, e quindi delle stelle fisse, in relazione a quanto viene detto nell'*Epinomide*. Più volte, infatti, abbiamo ricordato come nel *Timeo* la rotazione della sfera del Medesimo sia verso destra e come tale movimento abbia un'influenza non solo sulle stelle fisse, ma anche sui pianeti. Nell'*Epinomide* non si parla di sfera del Medesimo, ma si fa comunque riferimento al movimento di rotazione della sfera delle stelle fisse, che qui viene chiamata semplicemente *kosmos*; di essa si precisa che:

Si deve parlare di un ottavo dio, che potrebbe essere designato, e senza dubbio, come cosmo (κόσμον): esso ha un percorso contrario (ἐναντίος) rispetto a quello di tutti gli altri, li guida (ἄγων τοὺς ἄλλους), almeno a quanto potrebbe sembrare agli uomini che conoscono poco queste cose (987 B 6-9).

Notiamo che quest'ottavo dio, stando all'osservazione di coloro che hanno poca dimestichezza con questioni astronomiche, ha una rotazione contraria rispetto a quella di tutti gli altri pianeti – che, come si è detto in precedenza, hanno *per lo più* una rotazione verso destra – e, inoltre, li guida.

Quest'affermazione dell'*Epinomide* potrebbe così sembrare in contraddizione con quanto viene detto nel *Timeo*, in quanto, se qui la rotazione delle stelle fisse procedeva verso destra, nell'*Epinomide* sembra invece muovere verso sinistra. Ma anche in questo caso la contraddizione è solo apparente: infatti, bisogna ricordare che, se nel *Timeo* gli astri, pur essendo dotati di un'anima, ricevevano il loro movimento dal Demiurgo, nell'*Epinomide*, così come nelle *Leggi*⁷², pur essendoci un dio-demiurgo ordinatore del cosmo, si afferma che il movimento nasce dai pianeti e dagli astri stessi, proprio in virtù del fatto che essi sono dotati

⁷² *Leggi*, X, 893 C 7 – D 5; 896 D 10 – 897 B 5.

di un'anima massimamente intelligente e quindi capace di imprimere al corpo che anima un movimento sempre uguale.

Ecco che, allora, il passo riportato dell'*Epinomide* risulta chiaro: solo gli uomini che hanno scarse nozioni di astronomia possono pensare che il cosmo abbia un movimento contrario rispetto a quello degli altri astri e li trascini nel proprio movimento. Invece, gli uomini esperti, in base a quanto è stato dimostrato fino a quel punto del dialogo, sapranno che è l'anima insita negli astri a farli muovere e che il cosmo ha un movimento comune a quello di alcuni degli astri.

Questa prospettiva dell'*Epinomide* è diversa all'origine rispetto a quella del *Timeo*, ed ecco perché a nostro avviso l'autore dell'*Epinomide* si è premurato di rimarcare che il cosmo muove in direzione contraria rispetto a tutti, senza però precisare esplicitamente quale sia questa direzione. La cosa non appare per nulla strana se si pensa che in realtà l'Ateniese ha ricordato la direzione di movimento solo di cinque dei sette pianeti e ha scelto di non precisare *proprio il movimento di Venere e Mercurio*, che, come sappiamo dal *Timeo*, risultava differente per lo meno da quello del Sole e della Luna. L'Ateniese ha così tralasciato volutamente la descrizione del movimento di Venere e Mercurio, che probabilmente avrebbe creato qualche difficoltà di spiegazione rispetto alle premesse: ciò perché i corpi celesti dell'*Epinomide* dimostrano la presenza di un'anima intelligente al loro interno proprio in virtù del fatto che i loro movimenti sono ordinati e costanti, e questi due pianeti sembrano invece non avere affatto un movimento così costante e ordinato e contraddicono, quindi, questa teoria. Sembra quasi che Platone, dopo aver ricordato nel *Timeo* che gli astri hanno un'anima, abbia davvero dato consistenza a quest'affermazione solo in seguito, nelle *Leggi* e nel *Timeo*.

Possiamo così concludere affermando che pare non vi sia contraddizione fra il *Timeo* e l'*Epinomide*, anzi, in alcuni punti i due testi collimano perfettamente e, in altri, la contraddizione è solo apparente poiché è la prospettiva d'indagine a cambiare.

Alla luce delle osservazioni condotte fino a questo punto ci sembra di poter affermare che le due obiezioni di Proclo all'*Epinomide* non sono supportate dai testi. Inoltre, «Proclo, che fu il primo neoplatonico a non attribuire a Platone l'*Epinomide*, fu seguito solo da Damascio e dall'anonimo autore dei *Prolegomeni alla filosofia di Platone*; tutti gli altri autori, discepoli diretti o indiretti di Ammonio, e operanti ad Alessandria, furono invece di diverso avviso»⁷³.

⁷³ A. Linguiti, *L'«Epinomide» in autori neoplatonici*, in *«Epinomide». Studi sull'opera e sulla sua ricezione*, a cura di F. Alesse e F. Ferrari, con la collaborazione di M. C. Dalfino, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 379-394, p. 392. Questo recente contributo di Linguiti risulta assai prezioso in quanto egli ripercorre le posizioni di

In conclusione, le testimonianze dagli antichi che abbiamo esaminato sembrano suggerire una quasi unanime propensione nel considerare l'*Epinomide* un'opera di Platone, tanto da indurci a pensare che essa abbia «finito per esercitare un influsso rilevante nella ricezione del pensiero del fondatore dell'Accademia»⁷⁴. Inoltre, crediamo che queste testimonianze non ci consentano di trovare delle ragioni forti per fondare l'inautenticità di questo scritto, pertanto, riteniamo ora necessario esaminare anche i parametri che la critica più recente ha utilizzato per decidere dell'autenticità di quest'opera.

2. I MODERNI

Per quanto concerne la critica più recente, condividiamo un'affermazione che ben riassume l'andamento dell'ultimo secolo di studi, in cui si dice che «più che sulle notizie tradizionali, gli argomenti usati per il rifiuto dell'autenticità dell'*Epinomide* si basano su osservazioni da un lato di carattere stilistico-formale, dall'altro di carattere filosofico e di contenuto»⁷⁵.

Ci limiteremo qui a qualche osservazione in merito alle questioni di carattere stilistico, riservandoci di esaminare da vicino, nelle specifiche sezioni dell'analisi testuale, le singole problematiche di carattere filosofico e contenutistico. La ragione di questa scelta risiede nel fatto che, a livello contenutistico molte sono le parti del testo in cui sono state viste le prove dell'inautenticità, pertanto sarebbe poco proficuo trattarne qui alcune in modo sommario.

Per lungo tempo, sia i sostenitori dell'autenticità, sia quelli dell'inautenticità, che hanno esaminato esclusivamente da un punto di vista stilistico l'*Epinomide*, non sono stati in grado di fornire *solide e definitive basi* per giustificare le loro tesi⁷⁶. Anche se oggi Tarán

molteplici autori neoplatonici (Plotino, Porfirio, Giamblico, Calcidio, Macrobio, Proclo, Damascio, Olimpiodoro, Asclepio, Filopono, David, Elia, pseudo-Elia) per dimostrare come essi non abbiano posto mai in discussione l'autenticità dell'*Epinomide*. Anzi, sembra «lecito sostenere che l'*Epinomide* abbia goduto, nell'insieme, di una discreta fortuna presso gli autori neoplatonici; fortuna che non è limitata alle sue parti sui dèmoni o sulle scienze matematiche, che di essa sono, come da tempo è stato riconosciuto, senza dubbio le più diffusamente citate o richiamate» (*L'Epinomide*..., p. 392).

⁷⁴ Ferrari, *L'Epinomide*..., in *Epinomide*..., p. 20.

⁷⁵ E. Zeller – R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico. Platone e l'Accademia antica*, Parte 2, vol. III/1, La Nuova Italia, Firenze 1999, p. 1033, nota 59. P.D. Palazzi commenta in modo simile la storia della critica della nostra opera: «Certo è strana la sorte dell'*Epinomide*: questa “appendice alle leggi”, ritenuta platonica da quasi tutti i testimoni antichi che l'hanno citata, anche riportandone passi nelle loro opere (soltanto Proclo avanza delle riserve su di essa), viene giudicata inautentica dalla maggior parte della critica contemporanea sulla base di diverse motivazioni filosofiche e filologiche e finisce per essere da molti attribuita a Filippo di Opunte sulla base di un unico, isolato e discutibile accenno di Diogene Laerzio, ancora di salvezza specie per chi teme che un'attribuzione anonima possa far riaffiorare tentazioni di paternità platoniche» (*Un'ipotesi sull'Epinomide*, «La Parola del Passato», 59 (2004), pp. 378-388, p. 378).

⁷⁶ Il primo a sostenere l'inautenticità dell'*Epinomide* su basi stilistiche è stato Müller (*Stilistische*..., pp. 11-14) mentre L.A. Post (*Platonica. The 'Epinomis'*, «American Journal of Philology», 49 (1928), pp. 368-374) vede le basi del rifiuto nell'incompletezza e nell'incoerenza stilistica dovute all'opera di fusione di materiale platonico operata da Filippo di Opunte. W.R.M. Lamb (*Platon, 'Charmides'; 'Alcibiade I' and 'II'; 'Hipparchus'; 'The*

sembra aver messo un punto fermo dimostrando che lo stile richiama quello delle ultime opere di Platone⁷⁷: tuttavia, entrambe le parti in questione non hanno potuto fare a meno di ravvisare come quest'opera non abbia uno stile limpido e scorrevole⁷⁸. In questa prospettiva, «anche se ipotizzassimo che Filippo di Opunte sia stato capace di elaborare questa riproduzione dello stile del suo maestro, dobbiamo in ogni caso tener conto del fatto che egli ha lasciato incompiute e non riviste alcune parti del dialogo»⁷⁹. Se però l'ipotesi che Filippo abbia lasciato delle parti incompiute appare strana, quest'ultimo aspetto potrebbe trovare una sua logica se si scegliesse di esaminare la questione da un altro punto di vista: «se l'*Epinomide* è davvero l'ultima opera di un anziano Platone, non sarebbe poi così strano trovare in essa un eccesso di “irregolarità”»⁸⁰.

Alla luce dello scenario degli studi critici sullo stile svolti sino ad oggi, crediamo si possa pensare di proporre un'ipotesi, da verificare nel corso della successiva analisi, che tenga conto dei risultati raggiunti ma li legga in una nuova luce.

lovers, *Theages*; *Minos*; *Epinomis*, with an English translation by W.R.M. Lamb, Harvard University Press, London 1964, p. 424) ritiene impossibile che Platone possa aver scritto un'opera così insignificante ed insoddisfacente come l'*Epinomide*; C. Ritter, invece, (*Philippos von Opus und die philosophische Einlage im siebenten Platonbrief*, in «Philologische Wochenschriften», 49 (1929), cols. 522-524, col. 522), dapprima sostenitore dell'autenticità dello scritto (*Untersuchungen über Plato. Die Echtheit und Chronologie der platonischen Schriften*, Stuttgart 1888, p. 93 sgg.), abbandona in seguito le proprie tesi, convinto dall'interpretazione di Müller, ed anche P. Shorey (*What Plato said*, Abridged, Chicago 1965, pp. 360-363) si vede costretto a negare l'autenticità dello scritto, data la debole struttura stilistica e linguistica. Una curiosa interpretazione resta quella di Einarson (Einarson B., *Aristotle's 'Protrepticus' and the structure of the 'Epinomis'*, «Transaction and Proceeding on American Philological Association», 66 (1936), pp. 250-261, p. 261), il quale ritiene che l'*Epinomide* riprenda nello stile e nei contenuti il *Protreptico* di Aristotele, ma questa tesi non poggia su solide basi e non ha quindi trovato alcun consenso tra gli studiosi. Invece, tra i sostenitori dell'autenticità sulla base dello stile ricordiamo Taylor (*Platone...*, pp. 768-769), il quale si inserisce nel dibattito sostenendo che lo scritto ricordi lo stile del vecchio Platone e della stessa opinione sono anche Des Places (*Oeuvre...*, p. 108, nota 1; *Une nouvelle défense de l'Epinomis*, «L'Antiquité Classique», 11 (1942), n. 1, pp. 154-9; *L'authenticité des 'Lois' et de l'Epinomis*, «L'Antiquité Classique», 21 (1952), n. 2, pp. 376-383) e Specchia, (*Epinomis'...*, pp. 16-17).

⁷⁷ Tarán, *Accademica...*, pp. 14-19.

⁷⁸ Ci sembra che Modugno espliciti bene le difficoltà del testo greco quando scrive: «Secondo noi si può stabilire questa equazione: sempre dal punto di vista dei difetti di forma, le *Leggi* stanno ai dialoghi precedenti come l'*Epinomide* sta alle *Leggi*. Né il lettore ritenga che ciò sia un'esagerazione: se esagerazione vi è, è tutto a favore dell'*Epinomide*; perché forse, per essere giusti, si dovrebbe dire in questi termini: dialoghi precedenti, *Leggi*, *Epinomide*, sono l'uno rispetto all'altro, dal suddetto punto di vista, in una vera e propria progressione geometrica. Non poche volte, infatti, nel rendere in italiano l'espressione greca, abbiamo dovuto in una maniera o nell'altra adattare la dizione, per renderla più spedita e comoda, dove invece nel testo era contorta, forata e malagevole e [...] non sono rari i luoghi impervi ed oscuri» (in Platone, *Opera...*, pp. 79-80). Anche A.E. Taylor è convinto che non vi sia «alcuna differenza linguistica fra lo stile dell'*Epinomide* e quello delle *Leggi*, e il fatto stesso che manifestamente le *Leggi* non abbiano avuto nemmeno la più lieve revisione, poiché sarebbero allora scomparse alcune negligenze verbali, rende per me incredibile che gli immediati discepoli di Platone possano aver pubblicato come opera di lui l'opera di uno di loro. Pertanto io sono convinto che il sospetto di cui il dialogo è generalmente circondato non è più di un pregiudizio dovuto in realtà agli attacchi dell'inizio del secolo XIX contro l'autenticità delle *Leggi* stesse» (*Platone...*, p. 769).

⁷⁹ Harward, *The 'Epinomis'...*, p. 55.

⁸⁰ Tarán, *Accademica...*, p. 17.

Infatti, se pensiamo che l'*Epinomide* sia una “bozza” di uno scritto di Platone che egli non è riuscito a revisionare, ecco che allora dovremmo trovarci davanti un’opera il cui stile riproduce, per lo più fedelmente, quello dell’anziano Platone, ma, in alcuni punti, presenta delle mancanze, delle imprecisioni, che potrebbero esser dovute proprio al suo essere un lavoro abbozzato. Se quest’ipotesi è corretta, il testo dell'*Epinomide*, pur essendo solo abbozzato, dovrebbe tuttavia presentare una sua struttura chiara e coerente, per lo meno nelle sue linee essenziali, tale da mostrare l’intento principale del suo autore.

Per il momento scegliamo di lasciare quest’ipotesi di lavoro senza una risposta riservandoci, dopo un accurato lavoro di analisi del testo, di provare a dare una risposta che ci consenta così di poterci pronunciare in modo chiaro a favore o contro l’autenticità dell'*Epinomide*.

3. UNA NOTA METODOLOGICA

Prima di avviarcì a considerare in modo dettagliato il testo dell'*Epinomide*, crediamo sia indispensabile fornire un’ultima precisazione di carattere metodologico che servirà da guida al nostro lavoro.

Nel suo ultimo lavoro, ancora in corso di pubblicazione, Maurizio Migliori pone l’attenzione su un’interessante correlazione presente tra due dialoghi platonici, il *Filebo* ed il *Timeo*. Egli, infatti, crede sia possibile «sostenere che Platone li ha scritti in un quadro di allusioni unitarie, fornendoci con una serie di paralleli una indicazione sulla utilità, se non necessità, di leggerli in stretta connessione, in quanto uno getta luce sull’altro e ne integra, sia pure parzialmente, le manchevolezze». In questa prospettiva i due dialoghi platonici presenterebbero una particolare «natura bicefala» in cui è ben visibile un intreccio fra antropologia e metafisica/cosmologia. Infatti, «entrambi i dialoghi si strutturano su un asse che congiunge trattazione metafisica e antropologia e, nello stesso tempo, rivendicano l’unità delle due sfere dando indicazioni su tale nesso. Poi, nel concreto, ognuno di essi svolge solo un aspetto e si limita a fornire cenni anche importanti sull’altro: il *Filebo* svolge una trattazione antropologica e fornisce un decisivo contributo sul piano metafisico e teologico, il *Timeo* svolge una riflessione cosmologico-metafisica e dà fin dall’inizio importanti elementi di antropologia. Tale struttura per la differente reciproca portata dei due elementi (ciò che in uno è sviluppato è accennato nell’altro e viceversa) e per la contiguità dei temi che documenteremo nella trattazione analitica, sembra costruita appositamente per avere un esito *a incastro*, che risulta ancora più evidente sotto due aspetti: per l’antropologia il *Filebo* svolge il quadro etico, il *Timeo* propone elementi del quadro politico, per la metafisica il *Filebo*

propone dati del quadro teorico dei Principi e del Bene, il *Timeo* svolge la trattazione della Causa demiurgica e di quella materiale»⁸¹.

Alla luce di queste osservazioni, vorremmo formulare un'ipotesi, che dovrà essere verificata nel corso dell'analisi testuale: ovvero, se sia possibile ritrovare un'analogia movenza anche tra le *Leggi* e l'*Epinomide*. Se questa congettura si rivelasse feconda, dovremmo trovare nelle *Leggi* una trattazione di carattere essenzialmente antropologico, in cui, tuttavia, sono presenti accenni a problematiche di stampo cosmologico; mentre, l'*Epinomide* dovrebbe sviluppare tematiche cosmologiche, mostrando comunque diversi rimandi a questioni di tipo etico. Inoltre, questi temi dovrebbero essere organizzati in modo tale che sia possibile delineare uno scenario unitario, che però emergerebbe come tale solo attraverso l'intreccio delle due trattazioni.

⁸¹ M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone, Il legame tra 'Filebo' e 'Timeo'*, capitolo I, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 443-491 testo in corso di pubblicazione. Ringraziamo sentitamente il Prof. Migliori per averci consentito di leggere questo testo in anteprima e poterne, grazie al suo aiuto, trarre spunto per alcune osservazioni di carattere metodologico.

4. I PERSONAGGI, IL TEMPO E IL LUOGO DEL DIALOGO

Dopo esserci occupati di delineare lo stato delle questioni, crediamo sia ora necessario presentare una panoramica più dettagliata sul testo dell'*Epinomide*, iniziando con il richiamare i personaggi che in esso intervengono nella discussione, il tempo ed il luogo in cui il dialogo viene ambientato.

4.1. I PERSONAGGI ED IL LUOGO DEL DIALOGO

L'*Epinomide* presenta gli stessi tre anziani personaggi protagonisti della discussione che si svolge nelle *Leggi*: il cretese Clinia, lo spartano Megillo e l'anonimo Ospite ateniese. Inoltre, il dialogo ci offre qualche vaga coordinata temporale – su cui a breve rifletteremo –, ma, per quanto concerne il luogo di svolgimento della discussione, non ci fornisce nessuna indicazione.

Fra gli intervenuti è Clinia ad aprire il dialogo proponendo l'argomento di discussione, ma sarà poi l'Ospite a farsi carico dell'intero svolgimento dell'argomentazione (973 B segg.): una volta che l'Ateniese inizia il suo discorso, sarà solo Clinia ad interagire brevemente con lui⁸². In questo scenario non può non saltare all'occhio una stranezza riguardante Megillo: per tutto il dialogo sarà un personaggio “muto”. Egli, infatti, viene esplicitamente nominato due volte, una proprio all'inizio del dialogo da Clinia che presenta gli intervenuti alla discussione (973 A 2: *τρεις ὄντες, ἐγὼ καὶ σὺ καὶ Μέγιστος ὅδε*); e una seconda volta dall'Ateniese, che si rivolge ai suoi interlocutori domandando loro quale sia il dio causa di ogni bene per l'uomo (977 A 2: *τίνα δὴ καὶ σεμνόνων ποτε λέγω θεόν, ὃ Μέγιστ' τε καὶ Κλεινία*);. Egli viene poi indirettamente ricordato da Clinia quando quest'ultimo si propone di rispondere a nome di entrambi all'Ateniese (979 E 6: *ταῦτ' ἔσται· καὶ ὑπὲρ ἀμφοῖν ἐγὼ σοι φράζω*); ed infine in altri due punti dove l'Ospite richiama l'attenzione dei suoi interlocutori su un discorso fatto in precedenza, di cui essi dovrebbero aver memoria (980 D 3-4: *εἰ δὴ μέμνησθέ γε, ὃ Κλεινία· ἐλάβετε μὲν γὰρ δὴ καὶ ὑπομνήματα*; 980 D 6-7: *ἄρα μέμνησθε; ἢ πάντως πού τοι γέ*);. Tuttavia, nonostante non vi possano essere dubbi rispetto alla sua presenza tra gli intervenuti alla discussione, all'interno del dialogo Megillo non partecipa mai attivamente al dibattito.

⁸² *Epinomide*, 973 C 9 – D 2; 979 D 7-8, E 3-4, E 6; 980 A 6, B 3-6, C 1-3, C 6; 981 A 6, A 10, B 2; 986 A 4, A 7.

La critica si è limitata a segnalare questa peculiarità riguardante Megillo, senza però soffermarsi sulle possibili ragioni di tale silenzio, ragioni che, invece, a nostro avviso, necessitano per lo meno di un tentativo di chiarimento⁸³.

Il silenzio di questo personaggio è davvero “strano”: non si riesce a capire che necessità ci sarebbe stata per l’autore dell’*Epinomide* di presentare subito al lettore un personaggio che non avrà alcun ruolo all’interno dell’analisi a seguire e, tanto meno, di ribadirne la presenza, come visto, nel corso della discussione. Considerando le tematiche svolte all’interno dell’*Epinomide*, non ci sembra del resto vi siano ragioni sufficienti per sostenere che Clinia sia maggiormente preparato per una discussione di carattere cosmologico rispetto allo spartano, e quindi abbia maggior diritto di parola rispetto a Megillo⁸⁴.

Se però consideriamo l’*Epinomide* all’interno del *corpus* platonico, ci accorgiamo che questa situazione, in cui un personaggio viene presentato per poi non proferire parola nel corso del dialogo, non è nuova: infatti, nel blocco dei dialoghi dialettici *Teeteto-Sofista-Politico*, troviamo Socrate il giovane che viene lasciato da Platone *volontariamente e consapevolmente* muto fino al *Politico*, opera in cui diviene l’interlocutore principale di Socrate⁸⁵.

Se quindi consideriamo che in altri dialoghi Platone ha scelto di adottare un personaggio muto per il suo “teatro filosofico”, il silenzio di Megillo potrebbe apparire qui

⁸³ Specchia, *Platone...*, p. 70; Tarán, *Academica...*, p. 204; Novotný, *Platonis...*, p. 48.

⁸⁴ Va segnalato come, anche nelle *Leggi*, gli interventi di Clinia siano in numero nettamente superiore rispetto a quello di Megillo, come appare dalla breve schematizzazione a seguire:

	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	Totale interventi
Megillo	23	0	66	3	0	3	3	11	0	2	0	2	113
Clinia	103	108	80	79	1	46	113	30	46	123	12	53	794

Nonostante queste differenze, resta indiscutibile il fatto che, all’interno delle *Leggi*, Megillo svolga un ruolo attivo nella discussione, mentre nell’*Epinomide* egli è solo una presenza silenziosa.

⁸⁵ M. Migliori chiarisce bene questa volontà di far tacere un personaggio presente sulla scena sostenendo che «tale procedura, che è molto strana in sé, serve a compiere un gioco drammaturgico che, nel nostro schema di “teatro filosofico” è massimamente evidente. Per ben due dialoghi Socrate il giovane è stato un personaggio muto, in senso letterale: si dice – come di Megillo nell’*Epinomide* – che è presente, ma egli non apre bocca; invece nel *Politico* diviene l’interlocutore, mentre Teeteto diviene improvvisamente muto e letteralmente non pronuncia nemmeno una parola. Questo gioco spiega perché non gli viene nemmeno chiesto, per coerenza con quanto si è detto nel *Sofista* e “per educazione”, se si sente davvero stanco. La cosa ha doppio rilievo se si pensa a chi è Socrate il giovane: per noi è poco più che un nome, ma in realtà è uno Scolarca, prematuramente scomparso, e primo maestro, ad esempio, di Aristotele, che entrò in Accademia quando Platone era a Siracusa. Il suo silenzio è quindi assolutamente rilevante, come lo è il suo dialogare con l’Ospite nel momento in cui si tratta di individuare la natura di quella che è “la scienza del governo degli uomini, che è quasi la più difficile e la più importante da acquisire” (*Politico*, 292 D 3-4). In effetti, in questo modo, dopo un confronto tra Socrate e Teeteto, personaggio vicino all’Accademia (*Teeteto*) e uno tra Teeteto e un Platone eleatizzante, nascosto sotto la figura dell’Ospite di Elea, allievo di Parmenide e Zenone, quindi esponente di una terza generazione di Eleati mai esistita (*Sofista*), abbiamo un dibattito tutto interno all’Accademia, adeguato alla superiore rilevanza dell’argomento (*Politico*)» (*Tra polifonia e puzzle. Esempi di una rilettura del “gioco” filosofico di Platone*, in *La struttura del dialogo platonico*, a cura di G. Casertano, Loffredo editore, Napoli 2000, pp. 171-212, pp. 206-207).

meno “strano” e inusuale e può forse essere letto come una scelta narrativa da parte dell’Autore: tuttavia, le ragioni del silenzio di Megillo non sono così evidenti come nel caso di Socrate il giovane. Se però consideriamo l’ipotesi di vedere nell’*Epinomide* solo la bozza di un dialogo, ecco che allora il silenzio di Megillo potrebbe acquisire una *ratio* ed essere una chiara traccia dello stato di incompiutezza dell’opera. Questa seconda ipotesi interpretativa della silente presenza di Megillo ha un senso solo se si ritiene che l’autore sia Platone: infatti, se è plausibile che la morte abbia colto il filosofo prima che potesse completare la stesura dello scritto, viceversa, qualora si scegliesse di attribuire lo scritto a Filippo di Opunte, «*non si vede perché* avrebbe lasciato il dialogo incompleto in modo che il lettore, più che uno sviluppo, ha davanti a sé una traccia»⁸⁶.

4.2. IL TEMPO DEL DIALOGO

Per quanto concerne il tempo in cui si svolge il dialogo, non abbiamo alcuna esplicita indicazione temporale, ad eccezione dell’informazione iniziale, fornitaci da Clinia, che i tre interlocutori si sono ritrovati per discutere il problema del sapere, prestando così fede ad un accordo precedentemente stipulato.

Il primo problema che si pone è dunque quello di cercare di capire dove si sia sostenuta la necessità di dover affrontare una discussione sul sapere e, dal momento che i personaggi dell’*Epinomide* sono i medesimi delle *Leggi*, è necessario ricercare se, all’interno di quest’opera, vi sia qualche esplicita indicazione a riguardo. All’interno delle *Leggi* però non troviamo alcun riferimento esplicito alla necessità di proseguire in un secondo momento la discussione⁸⁷: l’*Epinomide* sembrerebbe così aprirsi con un rimando ad un accordo che in realtà non è mai stato esplicitamente stipulato.

Siamo però convinti che, all’interno delle *Leggi*, si trovino alcuni accenni chiari alla *possibilità* di un proseguimento della trattazione, soprattutto nelle sezioni finali di quest’opera, in cui l’Ateniese si accinge a delineare la composizione, il ruolo e la formazione

⁸⁶ Turolla, *I dialoghi...*, p. 705, nota 1.

⁸⁷ Novotný ricorda come «l’incontro riferito dall’autore del dialogo è finto e non riguarda alcun luogo delle *Leggi*», perché «la questione che Clinia propone di discutere non si ritrova alcun riscontro in nessun passo nelle *Leggi*» (*Platonis...*, pp. 47-48); dello stesso avviso è Harward, il quale precisa che «non è dato alcun dettaglio del tempo o del luogo, e non c’è alcuna menzione di tale impegno nelle *Leggi*» (*The ‘Epinomis’...*, p. 18). Specchia ritiene, invece, che l’*Epinomide* fu composto «per necessità di chiarimento e sviluppo di qualche punto delle *Leggi* stesse, bisognoso, secondo l’opinione dell’autore, di ulteriori approfondimenti», tant’è che «l’*Epinomide* sul piano contenutistico è corollario alla grande opera di Platone, appunto perché fornisce lo sviluppo di un argomento cui il filosofo ha semplicemente accennato nella sua opera maggiore» (*‘Epinomis’...*, p. 9). Anche Des Places muove in direzione analoga a Specchia, sostenendo che tra le *Leggi* e l’*Epinomide* vi sia una continuità «nello stile così come nelle idee» (*Oeuvres...*, p. 93). Tarán ritiene invece che «il progetto per la legislazione della colonia cretese sia incompleto e alla fine delle *Leggi* l’Ospite di Atene rifiuti di legiferare sul Consiglio Notturmo», tema che sarà così oggetto della discussione dell’*Epinomide* (*Academica...*, p. 18).

del Consiglio Notturmo⁸⁸. Tale organo dovrebbe costituire il vertice politico della città, e la sua composizione dev'essere tale che:

sia misto di giovani e di vecchi, e si radunerà ogni giorno obbligatoriamente dall'alba all'aurora; ne faranno parte prima di tutto i sacerdoti premiati con i primi premi per la loro virtù e poi, dei custodi delle leggi, sempre i dieci più anziani; inoltre il nuovo magistrato che cura l'educazione generale, ultimo in carica, e tutti gli altri che lo hanno preceduto e hanno lasciato tale magistratura (XII, 951 D 3 – E 3).

Il Consiglio sarà così un gruppo misto che si radunerà tutti i giorni all'alba e, come specifica subito l'Ateniese,

la loro riunione e i loro discorsi vertano sempre sulle leggi e sulla propria città (XII, 951 E 5 – 952 A 1).

Ma, poco oltre, si precisa anche che:

Prima di tutto bisognerebbe fare una lista di quanti sarebbero idonei a quella che è per natura la custodia, per età, capacità di acquisire conoscenze, indole del costume di vita, abitudini. Dopo di ciò *non è facile trovare le discipline che essi dovranno apprendere, né lo è diventare noi discepoli di un altro che le ha trovate* (XII, 968, C 9 – D 4)⁸⁹.

La priorità è così quella di individuare i candidati idonei a ricoprire tale incarico e di educarli in modo accurato selezionando sia le discipline che essi dovranno apprendere, sia coloro che, conoscendo tali saperi, possono insegnarli⁹⁰. Clinia chiede quindi suggerimento all'Ospite su come procedere in questa ricerca, ed egli risponde così:

Io rischierò insieme a voi col dirvi e lo spiegarvi ciò che penso sull'educazione e sulla formazione, argomento ora di nuovo sollevato dai nostri discorsi; il rischio non sarà piccolo né simile a certi altri (XII, 969 A 1-3)⁹¹.

Con queste battute sembra quindi che l'Ospite lasci intravedere la difficoltà di un proseguimento della conversazione rispetto all'educazione dei componenti del Consiglio Notturmo, nonostante il tema dell'educazione in quanto tale abbia già avuto un'ampia trattazione all'interno dei primi due libri delle *Leggi*.

⁸⁸ Più volte nel corso della trattazione delle *Leggi* si era menzionato il Consiglio (X, 908 A 3-4; 909 A 3-4), ma è nel finale se ne delineano le caratteristiche (XII, 951 D 3 – E 3; 961 A 1 – B 8; 968 A 1 – B 2).

⁸⁹ Corsivi nostri.

⁹⁰ All'interno del VII libro delle *Leggi* (817 E 6 – 818 A 1) si erano ricordate tre discipline (aritmetica, geometria, astronomia) al cui studio «non devono affaticarsi i molti, ma solo certi pochi - chi siano lo diremo procedendo verso la fine» (818 A 1-3). Vi sarebbe così un elenco di saperi al quale solo pochi, ovvero i membri del Consiglio Notturmo, avrebbero diritto di accedere e Brisson ritiene, in maniera condivisibile, che questo sia un possibile punto a partire dal quale viene sviluppata l'argomentazione dell'*Epinomide* ('*Epinomis*'..., p. 15).

⁹¹ Taylor (*The 'Epinomis'*..., p. 221) trova nel passo ora riportato l'unico possibile collegamento tra le *Leggi* e l'*Epinomide*, ed anche Radice (in Platone, *Tutti i dialoghi*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1992³, p. 1788, nota 3) cita questo passo come unico luogo di connessione tra i due scritti. Specchia ('*Epinomis*'..., p. 70), al contrario, trascurava completamente di occuparsi del problema dell'ὁμολογία posta nella prima riga dell'*Epinomide*, passando direttamente a prendere in esame il tema della sapere. Novotný (*Platonis*..., p. 47) ritiene invece che non sia possibile ravvisare alcun collegamento con le *Leggi*.

Si rimanda così l'esposizione dell'educazione e della formazione ad un altro momento, anche se poi all'interno delle *Leggi* tale questione non verrà più ripresa, e l'opera si concluderà con uno scambio di battute tra Megillo e Clinia:

MEGILLO: O caro Clinia, da tutto quanto ora ci è stato detto, io capisco che o dobbiamo abbandonare l'impegno di fondare lo stato o non dobbiamo lasciar andare quest'ospite ma, pregandolo e usando ogni altro mezzo, dobbiamo associarlo a noi nella fondazione dello stato.

CLINIA: E' verissimo, Megillo, quello che dici, ed io farò proprio così come dici tu, e tu aiutami.

MEGILLO: Ti aiuterò (XII, 969 C 4 – D 3).

Nel finale delle *Leggi* si intuisce così l'intenzione, da parte di Megillo e Clinia, di trattenere l'Ateniese per poterlo unire a loro nella fondazione dello stato. Questa impresa di fondazione a cui l'Ospite è chiamato a partecipare sembra che, stando alle prime battute dell'*Epinomide*, resterebbe incompleta qualora non si trovasse:

attraverso quale sapere l'uomo mortale può essere sapiente (973 B 2-3),
dal momento che:

per quanto concerne tutte le altre cose consideriamo conclusa l'istituzione delle leggi (973 A 5 – B 2).

L'*Epinomide* sembra quindi farsi carico delle posizioni raggiunte a livello normativo, tanto da poterlo considerare concluso, mentre dichiara la necessità di ricercare questo sapere o, come si preciserà poi, quei saperi (974 D 6), in grado di rendere davvero sapiente colui che li possiede, pena il lasciare incompiuta l'intera trattazione svolta fino a questo punto. Questa ricerca del sapere si presenta così come il coronamento ed il fine ultimo dell'indagine precedentemente svolta e l'intera argomentazione dell'*Epinomide* sarebbe quindi volta a cercare di definire al meglio la formazione dei membri del Consiglio.

Questa formazione dovrà tenere conto sia dell'adeguata conoscenza della divinità degli astri e del culto che va loro tributato (980 C-988 A), sia di una serie di discipline il cui studio, già nelle *Leggi*, era stato considerato come riservato a pochi⁹²: l'aritmetica, la geometria, la stereometria, l'astronomia, l'armonica e la dialettica (990 C - 991 B).

La conferma della connessione su questo piano tra le *Leggi* e l'*Epinomide* la troviamo nelle battute finali di quest'ultimo dove si afferma che il programma di studi proposto servirà a far sì che:

coloro che si sono dati da fare in queste cose (992 D 3-4),
una volta raggiunta la vecchiaia, abbiano le massime cariche all'interno della città. Per tale ragione sarà giusto e doveroso

⁹² *Leggi*, VII, 817 E 5 – 818 A 7.

indirizzare a questa sapienza il Consiglio Notturmo e i suoi membri, dopo averlo conosciuto ed esaminato correttamente (992 D 7 – E 1).

Guardando a queste precisazioni ci sembra quindi che l'*Epinomide* presenti una continuità con le *Leggi*, sia da un punto di vista strutturale, sia da un punto di vista contenutistico, anche se nelle *Leggi* gli interlocutori non esprimono mai esplicitamente la necessità di proseguire la loro discussione in un momento successivo. Però, se le *Leggi* e l'*Epinomide* sono state solo trascritte da Filippo di Opunte, allora questa mancanza di un collegamento esplicito tra i due scritti non fa che rafforzare la nostra ipotesi: solo in un lavoro abbozzato alcuni passaggi possono non collimare perfettamente. Tuttavia, l'asse portante che lega i due scritti, ovvero la formazione dei membri del Consiglio Notturmo è chiaramente anticipata nelle *Leggi* e trova la sua completa spiegazione nell'*Epinomide*.

ANALISI TESTUALE

PRIMA PARTE: ORGANIZZAZIONE DELLA RICERCA

1. INTRODUZIONE

1.1. Lo scopo dell'indagine

CLINIA: Come d'accordo, Ospite, siamo giustamente venuti tutti, noi tre, io tu e il qui presente Megillo, per esaminare la questione del sapere (φρονήσεως), cioè in che modo bisogna considerare con il ragionamento (λόγῳ) ciò che, una volta compreso (διανοηθῆναι), noi diciamo ponga la natura umana (τὴν ἀνθρωπίνην ἔξιν) nella migliore condizione possibile, rispetto al sapere (πρὸς φρόνησιν), per quanto almeno all'uomo è possibile possederne (973 A 1-5).

Il dialogo si apre con Clinia che presenta gli intervenuti alla discussione – se stesso, l'Ateniese e Megillo – e la ragione del loro incontro, ricordando come questo sia frutto di un precedente accordo al quale tutti e tre hanno effettivamente deciso di prestare fede⁹³. L'indagine si propone così di esaminare, attraverso il ragionamento (λόγῳ), quale sia la condizione che meglio predispone l'uomo, nei limiti delle sue capacità, all'acquisizione del sapere⁹⁴.

⁹³ Il riferimento iniziale dell'*Epinomide* ad un'ὁμολογία ha portato alcuni critici (Tarán, *Academica...*, p. 205; Novotný, *Platonis...*, p. 47) a vedere una somiglianza tra questo *incipit* e quelli del *Sofista* e del *Timeo*, dialoghi in cui si richiama una precedente discussione. Il *Sofista*, com'è noto, si apre con il matematico Teodoro che fa riferimento all'appuntamento, stabilito il giorno precedente, in base al quale gli intervenuti si proponevano di ritrovarsi per proseguire la discussione lasciata in sospeso (261 A 1-4). L'inizio del *Sofista* è un *unicum* all'interno del *corpus*, infatti «non capita mai che, dopo aver fissato un appuntamento per il giorno seguente», si presti davvero fede all'accordo: ma, in questo caso, l'invito di Socrate a chiusura del *Teeteto* viene accolto e il *Sofista* comincia proprio ricordando tale invito (M. Migliori, *Il Sofista di Platone: valore e limiti dell'ontologia*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 23). La ragione per cui l'inizio dell'*Epinomide* sembra ricordare quello del *Sofista* è eminentemente terminologica, in quanto in entrambi gli *incipit* delle opere si fa riferimento ad una ὁμολογία, ad un accordo, ma, se nel *Sofista* tale promessa di ritrovarsi è stata rispettata in modo chiaro ed incontrovertibile, non possiamo certo dire che avvenga altrettanto nell'*Epinomide* (cfr. *Status Quaestionis*, 4.2. *Il tempo del dialogo*, pp. 35-38). L'inizio dell'*Epinomide* presenta, invece, un'affinità molto più marcata con l'apertura del *Timeo*, dove Socrate esordisce così: «Uno, due, tre: e dov'è, caro Timeo, il quarto di quelli che ieri invitai e che oggi mi invitano?» (17 A 1-3): anche in questo caso Socrate fa riferimento ad un incontro del giorno precedente con le medesime persone presenti. Sebbene parte della critica abbia visto nella *Repubblica* il riferimento all'incontro del giorno precedente, esso è in realtà solo un artificio letterario: infatti, non è possibile istituire una stretta consequenzialità di lettura tra queste due opere perché la sintesi proposta nelle battute successive del *Timeo* non è un reale sunto dei temi principali della *Repubblica* (cfr. M. Migliori, *L'unità del pensiero politico di Platone*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 95 (2003), pp. 337-388, p. 356). Alla luce di queste osservazioni, sembra che l'*Epinomide* riproponga uno schema simile a quello del *Timeo*: infatti, anche l'*Epinomide* inizia con il conteggio degli intervenuti e con il richiamo ad un accordo pregresso, però l'accordo cui si fa riferimento non trova un reale riscontro testuale. In questa prospettiva l'*Epinomide* non sarebbe «una continuazione delle *Leggi*, ma un dialogo autonomo che esamina una questione rimasta in sospeso alla fine delle *Leggi*» (Brisson, '*Epinomis*'..., p. 19).

⁹⁴ Ci troviamo in disaccordo con quella parte della critica che, ritiene che l'*Epinomide* si occupi di esaminare la questione della saggezza (cfr. Des Places, '*Epinomis*'..., p. 94; Tarán, *Academica...*, p. 203; Novotný, *Platonis...*, p. 9; Specchia, '*Epinomis*'..., p. 70; Harward, *The 'Epinomis'*..., p. 21; Brisson, '*Epinomis*'..., p. 18, n. 25) e pensiamo che, in questo contesto, non sia corretto tradurre *phronesis* con 'saggezza'. Siamo dell'avviso che il termine in questione vada piuttosto inteso come 'sapere' perché, in queste prime battute, si sta semplicemente cercando di delineare sommariamente l'oggetto d'indagine. Come avremo modo di mostrare nel corso dell'analisi, i vocaboli inizieranno a farsi sempre più precisi, a partire dalla seconda parte dell'opera, dove approfondiscono le questioni poste nelle prima parte.

Tuttavia, se si ricercano le condizioni di possibilità del sapere, si deve necessariamente conoscere in che cosa questo sapere consista; in caso contrario, anche trovando ciò che predispone ad esso, non si sarebbe in grado di riconoscerlo come tale. Per tale ragione Clinia puntualizza:

Infatti, per quanto concerne tutte le altre cose, come diciamo, abbiamo già discusso quanto riguarda l'istituzione delle leggi (ἅπαντα διεξήλθομεν ὅσα ἦν περὶ νόμων θέσιν); ma ciò che più conta trovare e dire, ovvero attraverso quale sapere l'uomo mortale può essere sapiente (τί ποτε μαθὼν θνητὸς ἄνθρωπος σοφὸς ἂν εἴη), questo non l'abbiamo né detto né trovato, ora proviamo a non ometterlo; infatti, resterebbe per così dire incompiuto tutto ciò grazie a cui tutti ci siamo impegnati per fare chiarezza dall'inizio alla fine (973 A 5 – B 6).

Il Cretese afferma in modo chiaro che la questione normativa, che li ha precedentemente occupati, può considerarsi conclusa e precisa che l'indagine da svolgere verterà ora su quel sapere (μαθὼν) capace di rendere un uomo sapiente (σοφός)⁹⁵. La ricerca che si sta per affrontare è poi definita come qualcosa di necessario e irrinunciabile: se non si portasse a termine, anche la precedente analisi sulle leggi rimarrebbe in qualche modo incompleta.

In questo modo Clinia ha posto le basi per la successiva discussione stabilendo un asse portante, ovvero cercare di stabilire una conoscenza capace di rendere l'uomo sapiente, e uno secondario, cioè comprendere quale sia la condizione che meglio predispone l'uomo a questa acquisizione.

1.2. Le difficoltà insite nella ricerca

Dopo questa breve introduzione, è l'Ateniese a prendere la parola e a cercare di rispondere alla questione principale sollevata da Clinia:

ATENIESE: Dici bene, caro Clinia, credo che tu dovrai ascoltare un ragionamento strano e per un altro verso non strano. Molti che si sono trovati a fare esperienza di vita riferiscono lo stesso discorso, che il genere umano non sarà né beato né felice (ὥς οὐκ ἔσται μακάριον τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὐδ' εὐδαίμων)⁹⁶. Seguimi e considera se ti sembra che anch'io con loro tratti in modo conveniente tale argomento (973 B 7 – C 4).

L'Ospite risponde così alla sollecitazione di Clinia sposando la sua proposta d'indagine, e al tempo stesso, proponendosi di svolgere in prima persona l'argomentazione.

⁹⁵ In questa prospettiva il testo, da un lato, segnala il legame tra l'*Epinomide* e una precedente trattazione a carattere normativo, ed è ragionevole pensare che si tratti delle *Leggi*, dall'altro, rimarca l'indispensabile presenza della trattazione dell'*Epinomide* senza la quale anche quanto è stato precedentemente sostenuto rimarrebbe incompiuto. La lunga esposizione delle *Leggi* sembra sia così bisognosa di un ulteriore approfondimento, non tanto per quanto riguarda le questioni di carattere normativo, quanto piuttosto rispetto al tema del sapere, che deve in qualche modo fungere da fondamento anche al discorso politico.

⁹⁶ Per un puntuale approfondimento sul significato di μάκαρ e le sue declinazioni in Platone si veda L. Napolitano Valditara, 'Makariotes': riflessioni in margine alla beatitudine divina, «Humanitas», 60 (2005), pp. 808-843.

Egli, inoltre, ci informa che il discorso che segue presenterà alcuni elementi noti al suo uditorio ed altri che potrebbero suonare strani alle loro orecchie⁹⁷.

Egli poi, contrariamente a quanto ha appena affermato, invece di iniziare l'esame del tema in questione, apre quello che solo apparentemente sembra un «*excursus* inutile e completamente staccato dalla linea del tema poco prima avviato da Clinia»⁹⁸. Infatti, rifacendosi alla comune convinzione che non sia possibile per l'uomo essere felice e beato, riprende il topos letterario dell'infelice condizione umana e se ne serve per creare un paragone:

Affermo che non è possibile per gli uomini, ad eccezione di pochi, diventare beati e felici (οὐ φημι εἶναι δυνατόν ἀνθρώποις μακαρίους τε καὶ εὐδαιμόσιν γενέσθαι πλὴν ὀλίγων) – questo, almeno, finché viviamo; ma c'è la bella speranza che finiremo per ottenere tutto ciò in vista di cui si desidera vivere nel modo migliore possibile in questa vita, in base alle proprie possibilità e morire in modo uguale – con questo non dico nulla di intelligente, ma ciò che tutti i Greci e i barbari per qualche verso riconoscono, ossia come dall'inizio l'esistenza sia difficile per ogni vivente⁹⁹ (973 C 4 – D 3).

L'Ateniese con queste poche righe smorza la prima perentoria affermazione, secondo cui gli uomini, a detta di molti, sarebbero irrimediabilmente condannati all'infelicità durante questa vita¹⁰⁰. Egli, infatti, precisa che l'essere felici e beati in questa vita è una condizione non impossibile, ma semplicemente riferibile ad un numero molto limitato di individui¹⁰¹.

⁹⁷ La critica, ad eccezione di Novotný e Tarán, non si è particolarmente soffermata a spiegare le ragioni di questa opposizione tra 'strano' e 'non strano'. Novotný ritiene che il discorso sarà 'strano' sia perché l'uomo non può essere felice e beato, sia per come l'Ateniese introduce la questione della felicità (*Platonis...*, p. 51). Tarán, al contrario, pensa il discorso sia definito come 'strano' perché l'Ateniese cercherà di mostrare in che modo la felicità sia possibile (*Academica...*, p. 208). A nostro avviso, invece, il discorso dell'Ateniese 'non sarà strano' perché, come dirà, sono in molti a pensare non solo che l'uomo non possa essere né felice né beato (973 B 7 – D 2), ma anche che la ricerca della sapienza sia difficoltosa (974 A 8 – C 2); al contrario, esso sarà considerato 'strano' perché, non solo alcuni individui possono essere felici e beati, ma questi stessi saranno coloro che sono veramente sapienti: i tre elementi sono tra loro strettamente connessi e si implicano a vicenda, come l'Ateniese mostrerà solo al termine del dialogo (992 A 6 – D 3).

⁹⁸ Specchia, *'Epinomis'...*, p. 71.

⁹⁹ L'infelice condizione umana è un *topos* letterario presente in diversi autori greci. Per i possibili e molteplici riferimenti letterari, si veda Tarán, *Academica...*, p. 210, nota 724; Novotný, *Platonis...*, pp. 54-55; Specchia, *'Epinomis'...*, p. 72, e Des Places, *'Epinomis'...*, p. 133.

¹⁰⁰ Non troviamo condivisibile l'interpretazione di Specchia, il quale sembra non cogliere a pieno lo snodo problematico del discorso. Egli, infatti, vede in questo passo un'incongruenza rispetto a quanto detto poche righe sopra, dal momento che, a suo avviso, qui Platone sosterrrebbe che «l'infelicità dell'uomo consiste proprio nella difficoltà in cui questo si dibatte per conseguire inutilmente la felicità che è tutta nella contemplazione del divino» (*'Epinomis'...*, p. 71). Il testo, però, non ci consente di fare una simile affermazione, dal momento che il fine dell'argomentazione è tutt'altro: infatti, l'Ateniese vuole mostrare come, nel corso della vita umana, la ricerca del vero sapere sia ardua così come lo sono la felicità e la beatitudine. Tarán, invece, pensa che la relazione tra saggezza e felicità non sia «interamente chiara» e ritiene che «per Platone essere nello stesso tempo felice e buono (*Leggi*, V, 742 e 5)» fosse «una vera necessità» (*Academica...*, p. 207). Quest'ultima affermazione, in sé condivisibile, non viene però sviluppata nel testo in esame, nel quale ci si limita a segnalare la difficoltà nel conseguimento della felicità.

¹⁰¹ Si noti come un'analogia affermazione fosse stata fatta in apertura da Clinia (973 B 4). Turolla precisa giustamente come «questo motivo dell'infelicità generale dell'uomo cui sfugge soltanto un esiguo numero d'individui [...] serpeggia per tutto il dialogo (973 C; 977 D 4; 978 B 2; 992 C 12)» (*I dialoghi...*, p. 711, nota 1).

Nella vita dell'aldilà, invece, l'uomo può aspirare a tale condizione di felicità e beatitudine come premio per una vita vissuta in modo retto e degno¹⁰². In questa prospettiva si capisce meglio perché la “bella speranza” (καλὴ δ' ἐλπὶς) lasciata all'uomo risiede nel fatto che, proprio nella vita dopo la morte, vi sia una forma di giustizia compensativa¹⁰³.

Il discorso fatto dall'Ospite si trova ad essere, così, condivisibile e noto sia ai Greci sia ai barbari: entrambi lo sottoscriverebbero, dato che, all'evidenza dei fatti, sembra davvero che la vita umana sia un incessante susseguirsi di momenti di infelicità, in cui anche lo spazio di quiete tra un affanno e l'altro è lungo quanto un respiro.

A giustificazione della propria affermazione, l'Ateniese elenca il susseguirsi dei momenti di infelicità insiti in una comune vita umana:

All'inizio siamo nello stato di feti, poi nasciamo e dobbiamo essere allevati ed educati, e tutto questo avviene attraverso molte sofferenze. Ma sulla base di un calcolo non di una vita penosa, ma rispetto a quella che tutti considerano un'esistenza misurata (μέτρον), resterebbe un breve periodo, che sembra lasciare all'uomo il tempo di un respiro, press'a poco nel mezzo della vita umana. Veloce giunge la vecchiaia, la quale, a chiunque rifaccia il calcolo della vita vissuta, toglie la voglia di vivere di nuovo, a meno che uno non sia colto da demenza (ὅστις μὴ τυγχάνει παιδικῆς δόξης μεστός ὢν) (973 D 3 – 974 A 7).

Viene qui portato l'esempio di una vita normale, senza eccessi di sventure o di fortune, in cui, già dal primo istante, l'uomo è infelice: la nascita stessa è il nostro primo momento di infelicità¹⁰⁴. A queste seguono poi la successiva fase di crescita ed educazione e ci si accorge immediatamente che lo spazio di quiete e serenità è davvero esiguo, tanto che, appena varcato l'apice della vita, non resta poi che il progressivo ed irrefrenabile declino verso la vecchiaia, la quale giunge così rapidamente da annullare ogni voglia di esistere.

L'Ateniese cerca di spiegare al suo uditorio la ragione per cui l'argomentazione sulle miserie della vita umana serve a chiarire la questione del sapere:

¹⁰² Tarán propone come interpretazione del passo che «le cose di cui uno spera di essere riempito dopo la morte sono quelle in vista delle quali uno combatte per vivere e morire nobilmente, e queste cose non sono i beni materiali ma le virtù» (*Academica...*, p. 209). Sebbene la lettura di Tarán sia assolutamente plausibile e facilmente comprensibile in un'ottica platonica, è anche vero che il testo non ci consente di fare un'ipotesi così approfondita. Possiamo semplicemente ipotizzare che la bella speranza e i premi *post mortem* vadano letti in linea con i miti dell'aldilà proposti da Platone in altri dialoghi (*Fedone*, 67 B-C; *Gorgia*, 523 A – 525 A; *Repubblica*, X, 614 A – 621 D), ma dobbiamo essere anche consapevoli che, come giustamente ci ricorda l'Ateniese, il *topos* presentato è comune a Greci e barbari e, conseguentemente, non è forse possibile ritrovare in queste righe un esplicito riferimento alla connessione platonica tra felicità e virtù.

¹⁰³ La stessa espressione ricorre in due passi del *Fedone* (70 A 6; 114 C 6), nei quali, come in questo caso, la “bella speranza” risiede nel fatto che, dopo la morte, vi sia una vita nell'aldilà in cui i giusti e i malvagi riceveranno onori e punizioni commisurate allo stile di vita tenuto durante la loro esistenza terrena.

¹⁰⁴ Tarán (*Academica...*, p. 211) sostiene che non vi sia traccia nel *corpus* platonico del tema dell'infelicità legata alla nascita, tutt'al più ravvisa alcuni riferimenti alla difficoltà insita nell'educazione (*Leggi*, VII, 788 C sgg., e *Repubblica*, V, 450 C 2-4).

Ma quale prova posso offrire di questo? Che ciò che stiamo cercando ora con il ragionamento è della stessa natura. Noi cerchiamo il modo per diventare sapienti, come se ciascuno di noi avesse questa possibilità, solo che questa si ritira e fugge quando ci si avvicina a una qualche forma di sapere (τινα φρόνησιν) o ad una delle cosiddette tecniche (τεχνῶν) o conoscenze (φρονήσεων) o ad una delle altre che consideriamo scienze (ἐπιστημῶν) ma nessuna di queste è degna di essere denominata sapienza relativa alle cose umane (σοφίας τῶνθρώπων) (974 A 7 – B 6).

Per giustificare l'argomentazione condotta fino a questo punto, l'Ospite propone un'analogia basata sull'analisi fenomenologica: la stessa difficoltà che l'uomo trova nell'essere felice e beato, la incontra anche nella ricerca del sapere. La felicità, e conseguentemente il sapere che rende sapienti, sono quindi «difficili da ottenere e riservati a pochi e i più sembra non siano in grado di accedervi»¹⁰⁵.

La prima difficoltà nell'individuazione del sapere ricercato risiede quindi nel fatto che questo, erroneamente, viene associato ad una serie di conoscenze che non hanno molto a che vedere con esso. Se infatti vi è uno e un solo sapere a cui è possibile attribuire correttamente il nome di sapienza, è altrettanto vero che ve ne sono altri a cui è possibile riferirsi con il medesimo nome, senza che però i loro possessori possano essere dichiarati realmente sapienti¹⁰⁶. Inoltre, proprio perché altri saperi concorrono indebitamente a questo titolo, il vero sapere sembra di non facile individuazione, e tale difficoltà nella ricerca appare chiaramente se si considera che:

l'anima (τῆς δὲ ψυχῆς), pur avendo una fiduciosa certezza e capacità profetica (μὀντενομένης), che è in qualche modo nella sua natura possedere, non ha nessuna capacità di scoprire che cosa sia, né i tempi né i modi della sua acquisizione (974 B 6 – C 2).

L'anima compare qui per la prima volta nel dialogo e viene direttamente collegata con la ricerca della sapienza: «l'anima sente la sua propensione alla sapienza ma non è capace di rendere ragione di questa»¹⁰⁷. Stando al testo, potremmo dire che esiste un livello zero della sapienza, comune a tutti gli esseri umani, in quanto dotati d'anima, e del quale tutti hanno consapevolezza: ma si tratta solo del punto di partenza. Infatti, questo livello zero è in qualche modo la preconditione per l'acquisizione della vera sapienza, la quale, invece, è posseduta

¹⁰⁵ Tarán, *Academica...*, p. 203.

¹⁰⁶ L'elenco delle diverse forme di sapere che l'Ospite ricorda in queste righe sembra richiamare quello proposto nel VII libro della *Repubblica*, dove Socrate, insieme a Glaucone, sta cercando di individuare quella disciplina che rimarrebbe comunque, anche se venissero eliminati gli altri saperi quali la musica, la ginnastica e le arti (522 B 6-7). Glaucone sembra non seguire il ragionamento di Socrate, il quale vuole condurre il suo interlocutore ad affermare il primato della scienza del numero sugli altri saperi (522 C 6-7), e, per farlo, lo guida indicando come caratteristica di questa scienza il suo essere «comune e utile a tutte le tecniche (τέχναι) e speculazioni (διανοίαι) e scienze (ἐπιστήμαι)» (522 C 1-2). Sembra che anche nell'*Epinomide*, come nella *Repubblica*, si stia preparando il terreno per una discussione analoga in quanto, come vedremo, anche qui si giungerà a stabilire che la conoscenza del numero è quella forma di sapere necessaria a tutte le altre forme di conoscenza (976 E 1).

¹⁰⁷ Novotný, *Platonis...*, p. 58.

realmente solo da pochi individui e necessita di un concreto impegno per scoprire che cosa sia, quando e come acquisirla.

La conferma della difficoltà, anche per la stessa anima, di ricercare la vera sapienza, viene ribadita dall'Ateniese:

Forse non incontriamo questa difficoltà proprio nella ricerca intorno alla sapienza (σοφίαν), difficoltà che è più grande in ciascuno della speranza, almeno in quanti tra noi sono capaci di ricercare in modo assennato se stessi e gli altri, attraverso ragionamenti di tutti i tipi e fatti in tutti i modi? È diversamente o ci troviamo d'accordo su ciò? (974 C 2-7).

È oramai evidente, da questa lunga premessa dell'Ateniese, che la sapienza sia cosa tutt'altro che semplice, tanto che la possibilità di avere successo in questa indagine è legata anche alla capacità di saper mettere in discussione sé e gli altri¹⁰⁸. Infatti, coloro che sono in grado di mettersi e mettere in discussione hanno la consapevolezza che questa ricerca è a tal punto complessa che la difficoltà è maggiore della speranza di successo.

Tuttavia, nonostante l'evidente complessità dell'argomento sottolineata dall'Ateniese, è Clinia a prendere la parola e a mostrarsi fiducioso nei confronti dell'indagine che si sta per intraprendere:

CLINIA: Saremo d'accordo nello sperare, o Ospite, che con te e con il tempo, riusciremo a farci un'opinione, il più vera possibile su queste cose (δοξάσαι περὶ αὐτῶν εἰς αὔθις τὸ ἀληθέστατον) (974 C 8 – D 2).

Il Cretese sembra essere piuttosto cauto sull'esito finale della discussione e si limita a sperare che, grazie all'aiuto dell'Ospite e con un po' di pazienza, si possa essere in grado di giungere, a quello che, riprendendo un'espressione del *Fedone*, potremmo definire come il «ragionamento meno confutabile»¹⁰⁹.

Con questo breve scambio di battute fra l'Ateniese e Clinia si chiude la sezione introduttiva del dialogo in cui è stato posto il tema d'indagine, si sono sottolineate le difficoltà insite in questa ricerca e l'Ateniese si è fatto carico di condurre la discussione.

2. LE SCIENZE

2.1. La sapienza apparente

Una volta stabilito che sarà l'Ateniese a condurre l'indagine e che gli altri due convenuti seguiranno attentamente lo svolgimento, egli espone come intende procedere:

ATENIESE: Innanzitutto bisogna esaminare le altre cosiddette scienze (ἐπιστήμαι) le quali non rendono sapiente (σοφόν) colui che le acquisisce o le possiede, esse vanno

¹⁰⁸ Va notato come questa sia la prima volta che nel testo si afferma che la ricerca verte intorno al problema della σοφία, finora si era genericamente parlato di ricerca del sapere inteso come φρόνησις.

¹⁰⁹ *Fedone*, 85 C 9 – D 1.

prese in considerazione per permetterci di far emergere quelle (ἐκείνας) di cui abbiamo bisogno e per cercare di apprenderele (974 D 3-7).

L'Ateniese si propone ora di esaminare quelle scienze che, solo apparentemente, rendono sapiente colui che le possiede, per poter poi far affiorare *quei* saperi che, invece, risultano necessari ai fini dell'indagine e vanno appresi¹¹⁰.

Viene quindi proposta una sorta di storia delle scoperte tecniche fatte dal genere umano, con l'intento di sottolineare soprattutto la componente tecnica rispetto a quella sapienziale: infatti, anche se è innegabile che la maggior parte delle arti qui ricordate abbia una base conoscitiva, ciò che in questa sede si vuole rimarcare è che la conoscenza che esse procurano, pur essendo definibile come sapienza, non ha nulla a che vedere con la vera sapienza che si sta ricercando. Più volte, infatti, nel corso della trattazione verrà nuovamente posto l'accento sul fatto che questi saperi non sono in grado di rendere un uomo veramente sapiente¹¹¹.

L'Ospite inizia così la sua esposizione delle prime forme di sapere acquisite dagli uomini:

Innanzitutto le scienze che per prime hanno sopperito ai bisogni della stirpe mortale (Πρώτον μὲν τοίνυν ὧν πρῶτον δεῖ θνητῷ γένει), alcune, vediamo che, pur essendo assolutamente necessarie e veramente prime, colui che ne diviene esperto, anche se all'inizio¹¹² venne considerato sapiente (σοφός), tuttavia oggi non può essere ritenuto sapiente (σοφός) anzi, quella stessa scienza (ἐπιστήμη) lo copre di vergogna (974 D 8 – 975 A 1).

L'Ateniese non svaluta le scienze che sta per considerare, precisa però che esse nei tempi antichi esse hanno consentito a coloro che le possedevano la fama di sapiente, ma oggi nessuno si permetterebbe di definire vero sapiente colui che le possiede, pur essendo queste scienze assolutamente importanti per il genere umano.

¹¹⁰ Notiamo come, rispetto all'iniziale proposito di ricercare *un* sapere capace di rendere sapienti (973 A 3-5), si faccia qui riferimento a diversi saperi (ἐπιστήμαι ἐκείνας) utili per questo scopo. Crediamo che questa, lungi dall'essere una svista dell'autore, sia piuttosto una sua consapevole oscillazione per preparare il terreno all'elenco di conoscenze che, solo nelle battute finali (990 C – 991 B), verrà ricordato. A conferma di quest'ipotesi, troviamo un ulteriore accenno ad una pluralità di saperi che vanno appresi proprio al termine di questa sezione dedicata alle scienze (979 D 5: ταῦτ' ἐπιστήμων). Inoltre, all'inizio della seconda parte si chiarirà esplicitamente che o si trova *il* sapere capace di rendere sapienti oppure, se non si riuscisse, si devono trovare *altre forme* di sapere per giungere al medesimo risultato (980 A 1-5).

¹¹¹ Cfr. *Epinomide*, 975 B 3; 975 D 1; 976 A 4; 976 B 5; 976 C 4. È inoltre interessante notare come anche nel *Filebo*, trattando delle scienze, Platone proponga un'analoga movenza argomentativa. Infatti, dopo aver esaminato il piacere, si accinge ad analizzare il pensiero, iniziando la sua indagine proprio dalle scienze, le quali vengono ripartite «tra quelle che mirano alla produzione e quelle educative». Tale partizione però, non mira alla «semplice ripresa della classica distinzione tra arti manuali e teoriche, anzi, la parte teorica viene guadagnata proprio a partire dalle tecniche produttive» (M. Migliori, *L'uomo tra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al 'Filebo' di Platone*, Vita & Pensiero, Milano 1993, p. 277).

¹¹² Tarán suggerisce giustamente di intendere questo κατ' ἀρχὰς come «all'inizio della civilizzazione» (*Academica...*, p. 217).

L'Ospite conclude questo suo preambolo ricordando ancora una volta il proposito comune, ovvero:

diremo quali sono queste <scienze> che ogni uomo al quale (ᾧσοις)¹¹³, per così dire, è proposta una gara per acquistare la fama di essere divenuto uomo migliore, deve fuggire per dedicarsi al possesso (τὸς κτήσεις) e all'uso (ἐπιτηδεύσεως) del sapere (τῆς φρονήσεως) (975 A 1-5).

L'elenco di saperi che verrà fornito di seguito dovrà essere considerato come un promemoria di discipline il cui possesso, seppur utile e necessario nel suo complesso, risulta superfluo per coloro che abbiano deciso di dedicarsi all'acquisizione e alla pratica del sapere¹¹⁴.

2.2. *Allelophagia*

Per poter così delineare i pregi ed evidenziare le ragioni per cui le altre scienze sono lontane dal poter essere considerate qualcosa più di semplici saperi necessari, esse vengono esaminate una alla volta:

Per prima mettiamo quella che, come ci racconta il mito, allontanò interamente gli esseri viventi dal divorarsi tra di loro (ἀλλήλοφαγίας)¹¹⁵, prescrivendoci una diversa abitudine (νόμιμον) alimentare (975 A 5-7).

La prima "scienza" ad essere presa in esame affonda le sue origini in un passato mitico ed è quella che ha fatto sì che l'antropofagia delle origini venisse superata, anche se, «col progredire della civiltà, non è tuttavia cessata presso gli uomini, secondo un uso consacrato dalla tradizione (νόμιμος), l'abitudine di consumare, a scopo di nutrimento, le carni di alcuni animali»¹¹⁶. Va però precisato che l'Ateniese non fa qui riferimento a questa dismessa

¹¹³ Va segnalato che il termine in questione è al plurale ma noi scegliamo di tradurlo al singolare in quanto tutto il periodo si presenta al singolare. Tuttavia, questo tipo di svista non è un *unicum* ma si ritrova anche in altri luoghi del *corpus*, puntualmente segnalati da Novotný (*Platonis...*, p. 61).

¹¹⁴ Notiamo qui come l'Ateniese, dopo aver accennato ad una molteplicità di conoscenze da apprendere (974 D 6), ricordi l'obiettivo primario dell'analisi, ovvero la ricerca di *un* vero sapere degno di questo nome.

¹¹⁵ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

¹¹⁶ Specchia, 'Epinomis'..., p. 76. Secondo Specchia, e con lui Novotný (*Platonis...*, p. 63) e H. Reuther (*De 'Epinomide' Platonica*, Bibliolife, La Vergne 2010, p. 28), il mito di riferimento potrebbe essere quello di Orfeo che per primo avrebbe allontanato «l'umanità dall'antropofagia» ('Epinomis'..., p. 75). Tuttavia, in questa sede ci sembra preferibile la lettura proposta da Tarán, il quale sostiene che non vi sia ragione «per pensare che l'autore si stia riferendo qui ad una storia nello specifico. La nozione che una volta l'uomo fosse cannibale era comune nell'antichità e vi erano molte storie su come o chi l'avesse fatta terminare» (*Academica...*, p. 219). In ogni caso, il concetto qui espresso non è nuovo in Platone, il quale, proprio nelle *Leggi*, facendo riferimento alle origini del genere umano ricorda che: «non siamo forse sicuri che nel tempo in cui questi frutti <vite, ulivo, ...> non avevano ancora fatto la loro comparsa, gli esseri viventi, come del resto avviene ai nostri tempi, erano istintivamente portati a divorarsi fra loro? [...] Ancora oggi noi vediamo che presso molte genti persiste l'usanza di fare sacrifici umani e d'altra parte sappiamo che in altri casi gli uomini non osavano neppure assaggiare la carne bovina, non si sacrificavano animali agli dèi, ma invece focacce e frutti melati e simili altre offerte sacrificali pure e si astenevano dalla carne perché ritenevano sacrilegio mangiarne e macchiare di sangue gli altari degli dèi; si attuavano per quelli di noi che vivevano allora i modi di vita che si dicono orfici, nutrendosi essi di esseri inanimati e invece astenendosi da tutto ciò che ha vita animale» (VI, 782 B-D). Anche nelle *Leggi*

abitudine alimentare chiamandola “scienza”, questo perché essa è piuttosto una consuetudine che si è sviluppata nel corso del tempo, che ha ritualizzato il cannibalismo delle origini e portato gli uomini a variare il loro regime alimentare.

2.3. La coltivazione cerealicola e l’agricoltura

La seconda scienza che viene ricordata come necessaria e vantaggiosa per il genere umano è quella della coltivazione dei cereali:

E siano stati benevoli gli antichi con noi – e lo furono davvero, e per primi ricevano il nostro omaggio – ma la produzione di farina d’orzo e di frumento insieme al nutrimento conveniente (καλή) e buono (ἀγαθή), non potrà rendere l’uomo compiutamente sapiente (σοφόν): infatti, lo stesso nome di produzione (ποιήσεως) procurerebbe il disprezzo delle produzioni stesse¹¹⁷ (975 A 8 – B 5).

La coltivazione e l’uso a scopi alimentari dell’orzo e del frumento, sono fondamentali per il genere umano: per questo è necessario rendere omaggio agli antichi per questa loro acquisizione, che, però non è in grado di rendere davvero sapienti¹¹⁸. Anche in questo caso, come in quello precedente, non si parla di “scienza”, ma si fa semplicemente riferimento alla produzione di questi alimenti.

Questa lettura ci consentirebbe di spiegare perché l’agricoltura in quanto tale viene ricordata solo dopo queste conoscenze: essa rappresenta un momento di notevole sviluppo dell’umanità, tanto da non essere opera dell’ingegno umano:

Si può dire quasi la stessa cosa per la coltivazione della terra nel suo insieme (χώρος συμπάσης γεωργίας): infatti, non per tecnica (τέχνη) ma per natura (φύσει), grazie al dio (κατὰ θεόν), sembra che tutti abbiano imparato a lavorare la terra (975 B 5-7).

Questi primi due saperi, il divieto all’antropofagia e l’agricoltura, lungi dal poter essere considerati come tecniche, affondano le loro radici in un passato mitico e sono comuni a tutto il genere umano, e non ad un ristretto numero di individui. Per quanto riguarda nello specifico l’agricoltura, essa non è frutto di uno sviluppo tecnico umano, ma è piuttosto opera di un dio, il quale ha dato a tutti gli uomini la naturale predisposizione a lavorare la terra¹¹⁹.

si fa quindi riferimento all’originaria antropofagia, ricordano che sono stati gli orfici ad introdurre un regime alimentare in cui si vietava la consumazione di carni, le quali non venivano nemmeno usate per scopi sacrificali.

¹¹⁷ Sembra che quest’ultima affermazione dell’*Epinomide* si possa chiarire alla luce del *Carmide*. In questo dialogo troviamo Crizia che, discutendo con Socrate, distingue l’*ergazein* dal *prattein* e dal *poiein*, ritenendo che l’ultimo termine è usato per individuare il grado più basso delle produzioni ed esso può essere «fonte di vergogna quando non è accompagnato dalla bellezza» (*Carmide*, 163 C 1-2).

¹¹⁸ Un’analoga osservazione viene fatta da Socrate nella *Repubblica*, il quale, riferendosi ai membri della città che si sta delineando, descrive quale dovrà essere il regime alimentare frugale che li contraddistinguerà: «Si nutriranno di farine ricavate dall’orzo e dal frumento ora cuocendole ora impastandole, e serviranno belle focacce e pani su canne o foglie pulite» (II, 372 B 1-5).

¹¹⁹ Specchia (*‘Epinomis’...*, pp. 75-76) ritiene che qui si faccia riferimento a Trittolemo, il quale ricevette da Demetra, ad Eleusi, grano e aratro per essere poi inviato agli uomini ad insegnare loro l’agricoltura.

2.4. Le arti produttive

Le prime scoperte umane sono quindi legate al tentativo di sopperire al bisogno di nutrimento. Successivamente a queste, «l'immediata necessità del genere umano era l'abbigliamento e l'alloggio e, di seguito a queste, tutte le arti di costruzione di oggettistica di vario tipo»¹²⁰. Infatti, l'Ateniese prosegue la sua ricostruzione elencando una serie di tecniche che si sono sviluppate in seguito a quelle ricordate:

E allo stesso modo la struttura dell'abitare (οἰκήσεών γε συνυφή), tutta l'architettura (σύμπασα οἰκοδομία) e la tecnica produttiva di tutti gli arnesi (σκευῶν πάντων ἀπεργαστική), la tecnica del fabbro (χαλκεία)¹²¹, la tecnica del falegname (τεκτονικῶν) e del modellatore (πλαστικῶν), la tecnica del tessitore (πλεκτικῶν) e anche quella relativa alla preparazione di tutti gli utensili (σμπάντων ὀργάνων παρασκευή), comporteranno un utile per il popolo, ma non hanno nulla da dire riguardo alla virtù (ἀλλ' οὐκ ἐπ' ἀρετῇ λεγομένη) (975 B 7 – C 4).

L'elenco dell'Ateniese è vario e comprende quei saperi che vanno dall'architettura, utile per la costruzione di un alloggio, a quelli riguardanti la costruzione di oggettistica di vario tipo, alla tecnica che si occupa di fornire gli strumenti di lavoro. Si menzionano poi la tecnica dei modellatori, dei tessitori e tutte quelle tecniche che hanno una qualche utilità per il genere umano riunito in società, ma nessuna di queste conoscenze – si precisa – si trova ad avere un qualche legame con la virtù¹²².

2.5. La caccia

Dopo l'agricoltura è la tecnica venatoria ad essere presa in esame:

E nemmeno la caccia nel suo complesso, in tutte le sue molteplici forme e tecniche, produce nobiltà d'animo (μεγαλοπρεπές) unita alla sapienza (σὺν τῷ σοφῷ) (975 C 4-6).

La caccia si presenta come più complessa rispetto all'agricoltura, dal momento che si tratta di una tecnica multiforme¹²³: tuttavia essa non è in grado di rendere sapiente nessuno e nemmeno di ingenerare grandezza d'animo unita a sapienza in colui che la possiede.

¹²⁰ Tarán, *Academica...*, p. 221.

¹²¹ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

¹²² L'assenza di una qualche connessione tra questi saperi e la virtù è un interessante accenno a quanto verrà esplicitato solo in seguito (979 D 2-6) e che qui viene dato per presupposto: l'uomo che possiede la vera sapienza non è solamente sapiente, ma anche buono e, per tale ragione, la sapienza ricercata deve avere una qualche connessione con la virtù. Le conoscenze qui ricordate, essendo lontane dall'essere la vera sapienza, non hanno una diretta connessione con la virtù. Non ci troviamo pertanto d'accordo con Specchia, il quale ritiene che qui virtù abbia un significato equivalente a σοφία ('*Epinomis*'..., p. 77).

¹²³ Nelle *Leggi* troviamo un'affermazione analoga. Anche in quest'opera è l'Ateniese a sostenere che «la caccia è una cosa complessa che ora è compresa sotto uno stesso nome, direi. Molteplice è la caccia infatti degli animali che vivono nell'acqua, molteplice quella degli alati, moltissimi sono anche i procedimenti di caccia per gli animali terrestri, non solo per le belve, ma anche quella dove si cacciano gli uomini è giusto pensarla come caccia, quella cioè che avviene in guerra, ed è anche molteplice la caccia che avviene per amore, e l'una è oggetto di lode, l'altra di biasimo» (VII, 823 B). Un riferimento poi alla molteplicità di tecniche e ambiti legati

2.6. La mantica e gli oracoli

Un analogo discorso può essere fatto anche per la mantica e per l'arte di interpretare gli oracoli:

E neanche la mantica (μαντική) e l'arte di interpretare gli oracoli (ἐρμηνευτική) nel suo complesso: infatti, si sa solo ciò che viene detto, posto che sia vero, ma non perché lo si conosce (975 C 6-8).

Nemmeno la mantica e la tecnica di interpretare oracoli possono aspirare al titolo di vera sapienza, perché da coloro che emettono vaticini conosciamo il responso, ma costoro, non sanno rendere ragione della propria conoscenza, dal momento che il vero invasamento è possibile solo in stati di obnubilamento della ragione: ci troviamo quindi sì nel piano del vero, ma di un vero che viene donato e quindi non è veramente posseduto¹²⁴.

Dopo questo *excursus* di saperi l'Ateniese giunge ad un considerazione di ordine generale riferibile a tutte le tecniche finora prese in esame:

vediamo che il possesso delle cose necessarie si ottiene attraverso la tecnica (διὰ τέχνης), ma che nessuna di queste fa l'uomo sapiente (σοφόν) (975 C 9 – D 1).

Si precisa che la tecnica sopperisce alle necessità del genere umano e ciò significa che tutti i saperi finora menzionati hanno in comune il fatto di essere assolutamente necessari, anche se i loro possessori non possono dirsi compiutamente sapienti.

alla caccia si ha nel *Sofista*, nel quale, sebbene la diairesi proposta miri alla definizione della figura del sofista, vengono sottolineati alcuni aspetti dell'arte venatoria (222 A - 223 E).

¹²⁴ Sono diversi i passi in cui Platone si sofferma sul tema dell'ispirazione divina, sia dal punto di vista dei vati, sia dal punto di vista poetico. Nel *Menone* Socrate, facendo riferimento all'abilità di coloro che governano, li paragona ai vati e agli indovini, sostenendo che «a ragione, dunque, potremmo chiamare divini quelli che ora dicevamo: gli indovini, i vati e i poeti tutti. E i politici, non meno di costoro, potremmo affermare che sono divini e che sono ispirati, essendo infiammati e posseduti dal dio, allorché colgono nel giusto, dicendo molte e grandi cose, ma senza conoscere nulla di ciò che dicono» (99 D). Anche nello *Ione* (533 D – 534 E) Socrate espone diffusamente a Ione la sua prospettiva sull'ispirazione divina dei poeti, i quali «non per arte poetano e dicono molte e belle cose intorno agli argomenti di cui trattano, come tu intorno ad Omero, bensì per sorte divina, ciascuno dei poeti può fare bene solamente ciò a cui la Musa le spinge» (534 C). Ma è solo nel *Fedro* (243 D – 245 C) che Platone esplicita la propria opinione sull'ispirazione, proponendo varie forme di mania divina, tutte accomunate dal fatto che, chi viene invasato, parla non per arte ma per ispirazione divina. Questa tesi trova ulteriore conferma nel *Timeo* (71 E), quando Platone, trattando dell'organo del fegato, spiega che «c'è una prova sufficiente che un dio diede la divinazione a quella parte dell'uomo che è priva di ragione. Infatti, nessuno raggiunge una divinazione ispirata e veritiera quando si trovi in uno stato di ragione, ma quando durante il sonno la facoltà della scienza rimane legata, o quando, per qualche malattia o per qualche furore divino, esce fuori di sé». Sulla base di queste osservazioni ci sembra quindi poco plausibile la lettura di Tarán, il quale ritiene che l'autore dell'*Epinomide* elimini quest'arte perché si basa su «fenomeni irrazionali» e dà origine ad una «semplice opinione» (*Academica...*, pp. 223-224). Infatti, anche se è indubbio che l'esperienza dell'ispirazione divina sia irrazionale, non è affatto vero che essa procura solo opinione: se è veramente ispirata essa porta ad una vera conoscenza, di cui però l'indovino non sa rendere ragione.. Per un'approfondita analisi sul tema dell'ispirazione divina si veda F.B. Giuliano, *Platone e la poesia: teoria della composizione e prassi della ricezione*, Academia, Sankt Augustin 2005, pp. 137-218, in cui l'autore esamina dettagliatamente le caratteristiche e l'origine della poesia ispirata.

2.7. La tecnica mimetica

Con la precedente affermazione possiamo considerare concluso un primo nucleo della trattazione, in cui sono state esaminate le tecniche definibili come “necessarie”. L’Ospite passa ora ad esaminare da vicino quelle che potremmo chiamare “belle arti”:

Dopo ciò non resterebbe che un gioco (παιδιά), ma nulla di serio (σπουδαία), la tecnica mimetica (μιμητική). Infatti, coloro che imitano lo fanno con molti strumenti, con i loro stessi corpi con una mimica non sempre dignitosa, attraverso la parola (λόγους) e con l’intera arte poetica (μοῦσαν πᾶσαν), e con tutte quelle di cui è madre l’arte pittorica (γραφική), con le sue molte e variopinte riproduzioni di ogni tipo con materie a umido (ὕγροις) o a secco (ξηροῖς). La tecnica mimetica (μιμητική) non è in grado di rendere nessuno sapiente (σοφόν), nonostante la grande serietà con cui vi si possa applicare (975 D 2-9).

L’Ateniese propone qui l’arte mimetica in tutte le sue molteplici forme ricordando però come essa sia una sorta di gioco¹²⁵ ma nulla di serio, per quanto seriamente uno voglia applicarvi: essa è vista come un gioco, ma nulla di serio perché, se non è praticata dall’imitatore in modo onesto, ma viene esercitata con una volontà di inganno, può bloccare il processo che conduce ad una conoscenza vera e fondata e rivelarsi così dannosa¹²⁶. Egli propone quindi una suddivisione della tecnica mimetica nelle sue diverse forme:

¹²⁵ L. Napolitano Valditara, richiamando il testo di Verdenius, ricorda giustamente che «se per gioco va intesa ogni attività esercitata in vista di qualcosa di più importante, l’arte stessa in Platone, assimilata al gioco, non ha in sé un proprio fine o un fine solo ludico, “in so far as its suggestive power refers to a higher plane of reality”» (*Platone e le ragioni dell’immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Vita & Pensiero, Milano 2007, pp. 199-200, nota 91).

¹²⁶ L’opposizione gioco-serietà viene usata anche in altri passi da Platone sempre in riferimento alla tecnica mimetica (cfr. *Repubblica*, X 602 B; *Politico*, 288 C; *Leggi*, X 889 D-E, *Sofista*, 234 B). Tuttavia, crediamo che, riprendendo la settima definizione che viene data di sofista all’interno dell’omonimo dialogo, sia possibile capire meglio perché ci si riferisca alla tecnica mimetica come ad un gioco, che non ha nulla di serio. Nel *Sofista*, infatti, la diairesi che si sta portando avanti per delineare i tratti del sofista giunge a vedere in lui un imitatore e, per cercare di comprendere meglio che tipo di imitatore sia, giunge ad esaminare l’arte mimetica, pervenendo alla seguente partizione diairetica (*Sofista*, 235 B – 236 B):

tecnica produttrice di immagini tecnica mimetica

mimesi icastica (εἰκαστικήν)

mimesi fantastica (φανταστική)

mimesi scientifica

dossomimetica

La mimesi icastica si ha quando la copia è in tutto e per tutto simile al modello, sia per forma che per proporzioni, mentre la mimesi fantastica implica una discrepanza tra l’originale e la copia. Ma l’imitazione che la mimesi fantastica fa di un oggetto è a sua volta duplice, e può consentire a chi l’osserva di conoscere l’oggetto imitato pur nella sua diversità con l’originale, oppure può anche celare tale nesso. Allora l’immagine fantastica «essendo riproduzione non della cosa com’è, ma della cosa *come appare*, tende a *velare* il proprio rapporto col modello, a porsi essa – immagine apparente – come unico “reale”, non come “immagine di” altro. La “falsità”, il non essere, nei due casi si gradua quindi a livelli diversi di intensità: nel caso dell’immagine fedele, essa, in quanto immagine, non è, ma *si dichiara un’immagine*, cioè dichiara il proprio non essere, rimandando ad altro (è “falsa” e però *svela* di non esserlo); nel secondo caso, l’immagine fantastica in quanto immagine del pari non è, ma *tende a nascondere* il proprio essere un’immagine e dunque il suo stesso non essere, a proporsi essa come unico “vero” (è “falsa”, ma *nasconde* di esserlo)» (Napolitano, *Platone...*, p. 168). Con queste precisazioni appare chiaro come la tecnica mimetica abbia delle forti implicazioni a carattere etico e ontologico: infatti, se non è possibile individuare chiaramente ciò di cui un dato manufatto è copia, non è possibile nemmeno avere solide basi per una conoscenza stabile e vera.

1. Abbiamo così una parte della tecnica mimetica, la musica e la danza, in cui gli imitatori si servono di strumenti e dei loro corpi¹²⁷;

2. un'altra, in cui chi imita si serve delle parole e dell'intera tecnica poetica¹²⁸. Il riferimento all'imitazione attraverso la parola indirizzarsi, alla sofistica o all'eristica, ma non alla retorica, in quanto di questa si parlerà in seguito (976 B 1-4). Invece, per quanto riguarda la tecnica poetica crediamo che l'Ateniese abbia in mente la poesia e la prosa teatrale, tragica e comica¹²⁹;

3. vi è infine la pittura in tutte le sue molteplici espressioni¹³⁰; esse vengono qui raggruppate in due specie:

3.1 quella della pittura a umido,

3.2 e quella della pittura a secco¹³¹.

Ma, come nelle descrizioni delle precedenti tecniche, anche quella mimetica, e tutte le sue molteplici espressioni, sono destinate a rimanere lontane dalla vera sapienza che si ricerca.

¹²⁷ Il riferimento è probabilmente alle danze corali, che vanno selezionate per fare in modo che coloro i quali si cimentano in esse si muovano secondo quei ritmi che meglio di altri sono in grado di ispirare nell'animo atteggiamenti virtuosi (*Leggi*, VII 814 D – 816 D).

¹²⁸ Per quanto riguarda la poesia, è interessante quanto Platone afferma nella *Repubblica* (III, 397 B – 398 B): Socrate e Adimanto stanno discutendo per decidere i criteri di ammissione, nella città che stanno delineando, del poeta e del mitologo. Essi sostengono che solo coloro che imitano uomini dabbene meritano di essere realmente accolti nella città, gli altri vanno onorati ma poi devono essere invitati a cercare un'altra *polis* che li possa accogliere. Questo perché, come ricorda Socrate, «a noi che abbiamo di mira l'utile, serve un poeta e mitologo più austero e meno piacevole, che ci imiti il linguaggio della persona dabbene e atteggi le sue parole a quei modelli che abbiamo posti per legge in principio, quando abbiamo incominciato a educare i soldati» (*Repubblica*, III, 398 A 8 – B 4). Per le molteplici sfumature sul tema della *mimesis* poetica si veda Giuliano, *Platone...*, pp. 21-136, il quale, a partire dalla *Repubblica* ed esaminando altri luoghi in cui Platone tratta l'argomento, fornisce una lettura completa del problema della *mimesis* e delle sue implicazioni.

¹²⁹ Tarán (*Academica...*, p. 226) vede, come unico riferimento alle tecniche mimetiche che imitano usando la parola, la musica e la poesia. Anche Specchia si trova d'accordo con Tarán nel ritenere che qui si faccia riferimento ai «comпонimenti letterari e poetici» (*'Epinomis'...*, p. 77). A noi sembra che, data la presenza del termine λόγος, sia possibile pensare ad un riferimento più ampio, che includa tutte le arti delle Muse (ad eccezione, probabilmente dell'astronomia, di cui si parlerà diffusamente in seguito).

¹³⁰ Nel *Sofista* si chiarisce anche perché la pittura e coloro che imitano usando la parola producono apparenze, quando l'Ospite di Elea afferma: «Quanto a colui che garantisce di essere in grado di fare ogni cosa con una sola tecnica, un punto noi conosciamo, mi pare, ed è che egli, eseguendo con la tecnica pittorica apparenze che hanno immagini e nomi di cose reali potrà, mostrando da lontano i suoi dipinti, ingannare i giovani fanciulli ignari e fargli credere di essere capace di fare qualunque cosa egli voglia fare. TEETETO: Come no? OSPITE: E allora? Non dobbiamo forse attenderci che a proposito dei discorsi esista qualche altra tecnica, con la quale sia possibile sedurre mediante parole incantatrici le orecchie dei giovani che sono ancora molto lontani dalla verità delle cose, mostrando immagini verbali di ogni cosa, in modo da far credere che si sia detta la verità e chi parla sia appunto il più sapiente di tutti in ogni campo?» (235 B-C). Per un ulteriore approfondimento sul tema dell'imitazione data dalla tecnica pittorica e sui suoi effetti, si veda Napolitano, *Platone...*, pp. 1-26.

¹³¹ Tarán ritiene giustamente che con ὑποίς s'intenda «la pittura di tutti i tipi, inclusa quella di dipingere i vasi», mentre con ξηποίς s'intenda probabilmente «l'intaglio e la scultura» (*Academica...*, p. 226).

2.8. La tecnica strategica

E così l'Ateniese, dopo aver escluso anche le “belle arti”, prosegue la sua trattazione enumerando le “tecniche di soccorso”:

Considerate tutte queste cose, resterebbero ancora una molteplicità di specie di soccorso (βοήθεια) a molteplici livelli, la più importante e la più grande è stata chiamata tecnica della guerra (πολεμική), cioè la tecnica strategica (στρατηγική τέχνη), celebratissima per la sua utilità. Essa ha bisogno di molta buona fortuna (εὐτυχίας) ed è dovuta più al naturale coraggio che alla sapienza (ἀνδρεία κατὰ φύσιν ἢ σοφία δεδομένη) (975 E 1 – 976 A 1).

Viene menzionata qui la tecnica bellica, o meglio la tecnica strategica¹³²: essa viene in soccorso alle città in caso di guerra ed è indubbiamente utile, ma, per avere successo, necessita, da un lato, della buona sorte, dall'altro, del naturale coraggio più che della sapienza. È molto interessante notare come, sebbene questa tecnica dipenda dal coraggio, l'Ateniese non neghi affatto che essa sia anche intimamente legata alla sapienza. Questo aspetto sapienziale non era stato segnalato in nessuna delle tecniche precedenti: in questa sede però, come già ricordato, pur di mantenere la coerenza del discorso teso a valorizzare maggiormente l'aspetto empirico-pratico dei saperi, rispetto a quello conoscitivo, l'autore minimizza, *ma non esclude*, il ruolo della sapienza rispetto al coraggio¹³³.

2.9. La medicina

Dopo la tecnica bellica viene menzionata la medicina:

Quella che viene chiamata medicina (ιατρικήν), ci viene in aiuto (βοήθεια), più o meno, con il caldo e il freddo improvvisi, e con tutte queste cose che danneggiano (ληίζονται)¹³⁴ la natura dei viventi. Nessuna di tutte queste ha la fama di essere la sapienza più vera (σοφίαν τὴν ἀληθεστάτην), muovendosi senza misura (ἄμετρα) e per opinioni (δόξαις) (976 A 1-5).

Anche la medicina rientra così tra le arti di soccorso, dal momento che il suo ruolo principale è quello di curare il corpo dalle malattie e dagli scompensi dovuti ai mutamenti stagionali. L'Ospite precisa poi la ragione per la quale la medicina, viene esclusa dal primato di vera sapienza: essa si baserebbe su opinioni e non avrebbe misura¹³⁵.

¹³² Nel *Politico* (303 E sgg.), ricercando la tecnica politica, si esamina anche la strategia, ritenendo però che questa tecnica sia subordinata a quella ricercata.

¹³³ Questo aspetto trova riscontro sia nel *Protagora* (349 D – 351 B), sia nel *Lachete* (193 C-D) dove Platone sostiene che il coraggio necessita della guida della sapienza, in caso contrario esso si trasforma in temerarietà e coloro che compiono azioni temerarie non possono essere realmente chiamati coraggiosi.

¹³⁴ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

¹³⁵ L. Napolitano Valditara spiega perché la medicina si basi sull'opinione, affermando che essa «è sempre rivolta al corpo, realtà ontologicamente intermedia fra l'assoluto essere e il non essere, oggetto al quale, stando alla *Repubblica*, è perciò adeguata una forma di sapere come appunto la *dòxa*, l'opinione, a sua volta intermedia tra l'*epistème* e l'assoluta ignoranza» (*La medicina tra religione, magia, scienza ed etica. Questioni filosofiche a partire da Platone*, versione integrale di una conferenza tenuta alla Giornata di studio su: *Brevis vita, longa ars*).

2.10. L'arte nautica

Dopo la medicina, è l'arte nautica ad essere esaminata:

Indubbiamente diremo che anche i nocchieri insieme ai marinai portano aiuto (βοηθοῦς), ma nessuno, cercando di addolcirci, dichiarare sapiente (σοφόν) un uomo tra questi; infatti, non riconoscerebbero né la violenza né il favore dei venti, cosa invece utile (προσφιλές)¹³⁶ per tutta l'arte nautica (976 A 5 – B 1).

Anche i marinai e i comandanti non potrebbero aspirare al titolo di veri sapienti, perché, pur essendo la loro arte molto utile, non sono in grado di conoscere il moto dei venti e la furia dei mari che sono invece fattori decisivi nella navigazione. Essi, infatti, si trovano soggetti ai mutamenti climatici e si limitano a governare nel modo migliore le navi in tutte le condizioni atmosferiche che si presentano loro¹³⁷.

2.11. La retorica

Infine, anche la retorica si trova ad essere inserita tra le tecniche di soccorso, ma è anch'essa destinata a ricevere il medesimo giudizio delle precedenti, infatti:

non si dicono sapienti coloro che vengono in aiuto nei processi (δίκαις) con la forza della parola, poiché tengono conto delle opinioni per memoria ed esperienza

Filosofia e medicina nel pensiero antico e medievale, Trieste 4/5/2001, <http://www2.units.it/dipfilo/Annali/napolitano06.pdf>, pp. 59-68, p. 64). Tuttavia, il passo in cui meglio si esplicita l'opinione di Platone riguardo alla medicina si trova nelle *Leggi* (IV, 720 C-D). In questo brano, infatti, «non solo si distingue fra medici empirici e medici scienziati, ma si conclude col dire (cfr. anche oltre X, 720 D – 857 C-D) che i medici scienziati studiano le malattie fin dall'origine (ἀπ' ἀρχῆς) ed in quella che è la loro natura (κατὰ φύσιν)». Vi è quindi un duplice aspetto nella medicina, quella che qui nell'*Epinomide* viene descritta è quella empirica, che si muove senza metodo e per opinione, ben lontana dalla medicina che si occupa invece di studiare le cause profonde dei mali. Tale duplicità dell'arte medica appare anche nel *Filebo* (55 E – 56 C) «dove ιατρική è inclusa tra le τέχναι che sono basate più sull'esperienza che sulla “misurazione”» (Tarán, *Academica...*, p. 228). Come osserva quindi la Napolitano, «la τέχνη ιατρική, per Platone, non è, come la medicina, una scienza teorica, dotata di assoluta precisione e universale necessità; anch'essa, come l'auletica, la strategia, la nautica, infatti opera (cito dal *Filebo* [55 E - 56 B]) “non secondo misura, ma secondo congetture dedotte dalla pratica (οὐ μέτρῳ ἀλλὰ μελέτης στοχασμῶ...) andando per tentativi (τῷ στοχάζεσθαι φερομένης θερεῖουσα), così da mescolare insieme molto di incerto e poco di sicuro”; ma, nonostante ciò, essa, come vuole il *Gorgia* (464 E – 464 A), è diversa dalla e superiore alla pura pratica, la *tribè*, in cui invece consisterebbe il suo esemplare contraffatto, la gastronomia» (*La medicina...*, p. 62). Per una attenta e puntuale analisi sul tema della medicina in Platone, si veda inoltre il testo di M. Vegetti, *La medicina in Platone*, Il Cardo, Venezia 1995.

¹³⁶ L.A. Post ritiene che «il φιλ- di προσφιλές derivi da φίλιον 11 lettere prima» e suggerisce di sostituirlo con προστόχες, perché la conoscenza dei venti «è una necessità e non un semplice hobby per il pilota» (*Notes on the 'Epinomis'*, «American Journal of Philology», 57 (1936), pp. 177-179, p. 177). Specchia, pur segnalando la proposta di Post, ritiene che in questa sede il senso di προσφιλές sia quello di “desiderabile”, significato non estraneo a Platone (*'Epinomis'...*, p. 79). Tarán (*Academica...*, p. 228) ritiene discutibile il termine, ma non crede sia necessario emendarlo.

¹³⁷ Nella *Repubblica* si precisa che solo il vero pilota è in grado di gestire una nave in virtù della sua conoscenza: «il vero pilota deve preoccuparsi dell'anno, delle stagioni, del cielo, degli astri, delle correnti d'aria e di tutti i problemi attinenti all'arte sua, se deve essere realmente un comandante di nave» (VI, 488 D 4-6); se invece fossero i suoi sottoposti a prendere il comando, sarebbe la rovina dell'intero equipaggio. Il testo dell'*Epinomide* nega che vi sia un pilota in grado di avere nozioni in merito all'arte nautica, ma, a nostro avviso, questo non contraddice quanto Platone esprime nella *Repubblica*, dal momento che nell'*Epinomide*, come più volte ricordato, l'accento è posto sul piano empirico, non su quello conoscitivo, il quale non viene negato, ma volutamente trascurato.

(τριβῇ), deviando (παρεσφολμένοι)¹³⁸ da quella che è la verità del giusto in sé (τῶν ὄντως δίκαιων) (976 B 1-4).

Nemmeno quest'ultima tecnica sarebbe quindi in grado di conferire ai suoi possessori la sapienza che si sta cercando, dal momento che coloro che la esercitano, pur essendo in grado di offrire grandi benefici a quanti li interpellano nei processi grazie alla loro abilità nell'arte della parola, fondano la loro conoscenza sulle opinioni derivate dall'esperienza e dalla memoria invece che sulla giustizia in sé¹³⁹.

2.12. La 'strana capacità'

L'ultima "tecnica" che resta da esaminare è particolare:

Rimane una strana capacità (τις ἄτοπος δύναμις) che ha la fama di sapienza (σοφίας), la quale, invece che sapienza (σοφίαν), i più dovrebbero chiamare natura (φύσιν), quando si consideri la velocità con cui uno comprende (συννοῇ) qualcosa e apprende facilmente quello che impara (μανθάνη μανθάνοντα), e ricorda in modo stabile (ἀσφαλῶς μνημονεύοντα) molte cose e riporta alla memoria (διαμνημονεύη) ciò che serve, e quello che converrebbe fare e subito lo fa¹⁴⁰. Infatti, tutte queste cose alcuni la ritengono natura (φύσιν), altri sapienza (σοφίαν), altri naturale intelligenza, ma nessuno dotato di senno la chiamerà autentica sapienza (σοφὸν δὲ ὄντως) (976 B 5 – C 6).

¹³⁸ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

¹³⁹ Crediamo che Tarán, il quale ritiene che nell'*Epinomide* si neghi l'esistenza separata delle Idee (*Academica...*, p. 32) e adduce questo come una delle prove di inautenticità dello scritto, venga qui smentito dal testo. Inoltre Ferrari, riportando il pensiero di Gaiser, fornisce un ulteriore chiarimento alla questione, sostenendo che «l'assenza di espliciti riferimenti alle Idee non costituisce un indizio di un rifiuto della trascendenza da parte dell'autore dell'*Epinomide*, esattamente come l'analoga assenza dalle *Leggi* non comporta automaticamente un loro rifiuto da parte dell'ultimo Platone» (*L'Epinomide...*, p. 31). Condividiamo l'interpretazione di Specchia (*'Epinomis'...*, p. 79) il quale nota come la terminologia usata per definire la giustizia in sé sia di matrice squisitamente platonica, in quanto il costruito è quello usato da Platone per riferirsi alle Idee. Infatti, in questo breve passaggio ritroviamo un'idea tipicamente platonica: la retorica può essere considerata un'arte da elogiare qualora essa affondi le sue radici in una reale conoscenza del giusto in quanto tale. Ad esempio, nel *Fedro* (271 A – 272 A) troviamo chiaramente espressa l'opinione di Platone sulla retorica: per essere davvero buona e utile, necessita di due elementi, la conoscenza dell'anima dell'interlocutore e la conoscenza della verità; senza quest'ultima non c'è vera retorica. Ecco che allora si capisce meglio quanto detto nell'*Epinomide*: infatti, nell'ambito della retorica giudiziaria, se il retore non conosce il giusto in sé (quindi il vero), non può far altro che muoversi per opinioni, rendendo così quest'arte irrimediabilmente lontana dalla vera sapienza. Nel *Gorgia*, invece, dopo che Socrate ha distinto due forme di persuasione, l'una che ingenera credenze senza sapere e l'altra che produce scienza, afferma che «il retore, dunque, non è atto ad insegnare nulla nei tribunali o nelle altre assemblee circa il giusto e l'ingiusto, ma produce solamente credenza» (455 A 1-3). Infine, nelle *Leggi* (XI, 937 D-E sgg.) sono chiaramente presentate delle misure restrittive e penali per tutti quegli avvocati che cercheranno «di volgere all'ingiustizia la forza della giustizia che è nelle anime dei giudici» (XI, 938 A 8 – B 1). In conclusione, se la retorica aspira ad essere qualcosa in più di una semplice lusinga tesa a soddisfare le aspettative di coloro a cui si rivolge, il retore deve non solo conoscere l'anima del suo interlocutore, ma anche il giusto: egli deve «darsi cura delle anime dei cittadini affinché diventino migliori per quanto è possibile, e fare di tutto per dire sempre le cose migliori, sia che siano gradite, sia che dispiacciono agli uditori» (*Gorgia*, 503 A 4-8), ovvero «tenendo sempre la sua mente fissa a questo scopo: che nell'anima dei suoi cittadini si produca giustizia e scompaia l'ingiustizia, si produca temperanza e scompaia la dissolutezza, si produca ogni altra virtù e scompaia la malvagità» (*Gorgia*, 504 D 9 – E 4).

¹⁴⁰ Specchia (*'Epinomis'...*, p. 80) ricorda giustamente che «facilità ad apprendere (εὐμάθεια) e memoria (μνήμη) sono virtù dell'intelletto che Platone anche altrove unisce insieme (cfr. *Leggi*, IV, 709 E 7 ed *Epinomide*, 985 A 1)».

L'ultima forma di sapere viene definita come una "strana capacità", la quale, come le precedenti, avrebbe fama di essere sapienza, ma, in realtà, essa è solo una capacità definibile come natura, dal momento che ha a che vedere con una serie di competenze legate all'ambito mnemonico-conoscitivo: coloro che la possiedono sono infatti in grado di apprendere e ricordare in modo chiaro ciò che hanno appreso. Poiché l'Ateniese fa riferimento a questa abilità definendola ora come sapienza, ora come natura, crediamo che essa sia una sorta di naturale predisposizione ad attività di tipo mnemotecnico. In questa prospettiva si comprende perché essa sia appannaggio esclusivo di pochi e probabilmente per questa ragione sembri essere vera sapienza: d'altra parte, proprio questa sua naturale distribuzione tra pochi la esclude dal ruolo di vera sapienza. Infatti, la vera sapienza è sì nota ad un ristretto numero di individui, ma non è un dono naturale posseduto da alcuni e non da altri: essa piuttosto è un vertice raggiungibile da pochi uomini predisposti e disposti ad un lungo cammino di ricerca e apprendimento¹⁴¹.

*

L'Ateniese ha così offerto ai suoi uditori una storia delle tecniche che hanno accompagnato l'uomo fin dalle sue origini e che si sono rivelate di fondamentale importanza per l'intero genere umano. Ma, se nell'antichità coloro che detenevano tali conoscenze erano ritenuti sapienti, oggi essi non possono più aspirare ad un simile titolo in quanto è stato chiaramente dimostrato che questi saperi non sono che pallide imitazioni della vera sapienza.

Possiamo notare come l'elenco dei saperi proposto sia, da un lato, storico-cronologico e, dall'altro, tenga invece conto del grado di teoria in essi presente: si parte cioè da quelli ad alto contenuto pratico e a basso contenuto teorico, per giungere a quelli con un maggiore contenuto teorico rispetto a quello pratico. Resta vero in ogni caso quanto detto sopra, ovvero che l'interesse dell'Ateniese è *completamente* volto all'aspetto pratico di questi saperi, i quali, dalla descrizione fatta, sembrano non avere alcun fondamento teorico: ma questo *escamotage* è solo funzionale all'esaltazione della scienza del numero che verrà presa ora in esame.

3. LA SCIENZA DEL NUMERO

L'iniziale ricerca di quel sapere in grado di rendere l'uomo sapiente non può dichiararsi conclusa, anzi, si ribadisce nuovamente che:

¹⁴¹ Crediamo che questo emerga chiaramente già dalle battute iniziali del dialogo quando l'Ospite, paragonando la difficoltà per l'uomo di essere felice e beato alla difficoltà di trovare la vera sapienza (973 C 3 – D 2; 974 A 8 – B 1), ricorda come queste condizioni non siano precluse agli esseri umani ma siano riservate ad una cerchia molto ristretta di individui.

Bisogna rendere nota questa scienza (ἐπιστήμην) possedendo la quale il sapiente (σοφός) diverrebbe realmente sapiente (σοφός ὄντως) e non lo sia solo in modo apparente. Vediamo, dunque! Infatti, ci accingiamo a fare un discorso (λόγῳ) certamente difficile (χαλεπῶ). Oltre (πέραξ)¹⁴² a quelle che abbiamo scoperto, bisogna trovarne un'altra che possa chiamarsi realmente e a buon diritto sapienza (σοφία), e colui che la possiede non sarà né artigiano (βάνυστος)¹⁴³ né sciocco (ἡλίθιος), ma grazie a questa sarà un cittadino sapiente (σοφός) e buono (ἀγαθός) e insieme armonioso (ἁρμονικός)¹⁴⁴, sia nel caso in cui nella città governi sia nel caso in cui sia governato giustamente (ἐνδίκως)¹⁴⁵ (976 C 7 – D 5).

L'Ateniese sembra invitare i suoi interlocutori al giudizio critico per poter discernere in modo corretto ciò che realmente è da ciò che semplicemente appare senza essere, ed è quindi l'esito di una lettura superficiale della realtà. Egli, infatti, ricorda nuovamente che c'è una sola scienza che rende sapienti ed è per questo che bisogna prestare molta attenzione: si può essere *veramente* sapienti o esserlo solo in *apparenza*¹⁴⁶. Si segnala inoltre che il discorso diventerà più complesso, proprio in virtù della difficoltà intrinseca al tema trattato: la sapienza che si sta ricercando non deve servire unicamente a fare del suo possessore un uomo sapiente. Essa, infatti, renderà il detentore un cittadino buono e misurato, sia che il suo compito sia quello di governare, sia che sia quello di essere governato.

La scienza ricercata ha quindi una valenza e un'importanza a tutto tondo, nella vita dei pochi che sono in grado di acquisirla. Infatti, sebbene nelle prime battute dell'opera si fosse dichiarata conclusa la trattazione delle leggi (973 A 5 – B 2), nel passo ora preso in esame sembra che la sapienza debba necessariamente avere un risvolto non solo individuale ma anche politico. Questo confermerebbe quanto espresso sempre nelle battute iniziali, in cui si era anche dichiarata la necessità di trovare il fondamento del discorso politico-normativo fatto in precedenza (973 B 2-4), pena il lasciarlo incompiuto.

¹⁴² Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

¹⁴³ Il termine ricorre altre 6 volte nel *corpus* platonico (*Teeteto*, 176 C 4; *Simposio*, 203 A 1; *Alcibiade I*, 131 B 7; *Repubblica*: VII, 522 B 4; *Leggi*, I, 643 E 6; *Lettere*, VII, 334 B 4). È interessante notare come in tutti questi passi si trovi una contrapposizione tra i filosofi o coloro che si occupano di ricercare saperi elevati e virtù, e coloro che si occupano di attività più manuali, i *banausoi*. Il passo più interessante, ed anche più affine a quello dell'*Epinomide*, si trova nella *Repubblica*, a riguardo si veda pp. 58-59, nota 154.

¹⁴⁴ I critici si sono soffermati su questo termine in vario modo: Tarán ritiene che esso «sia stato aggiunto in virtù della relazione tra saggezza, “armonia” e “musica” in Platone» (*Academica...*, p. 231); Harward, in linea con Tarán, ritiene che il termine «possa essere qui usato in senso musicale, nel senso di “essere in sintonia (*in tune*) con ciò che sta nei dintorni”» (*The 'Epinomis'...*, pp. 115-116). A nostro avviso il senso del termine ἁρμονικός serve ad indicare l'armonia che il buon cittadino ha ingenerato in se stesso, a prescindere dalla posizione che egli occupa all'interno della città.

¹⁴⁵ La critica ha ravvisato delle difficoltà nella traduzione di questo passo. Harward, ad esempio, sottolinea la complessità di questa frase in quanto l'ordine delle parole sembra «forzato e innaturale» (*The 'Epinomis'...*, pp. 115-116); ed anche Specchia è del medesimo parere, tanto da ritenere la struttura della frase «sconcertante» (*'Epinomis'...*, p. 80). Inoltre, non è così chiaro a che cosa l'avverbio ἐνδίκως vada collegato: la versione condivisa da Harward, (*The 'Epinomis'...*, p. 115), Specchia (*'Epinomis'...*, p. 81), Tarán (*Academica...*, p. 231) e Novotný (*Platonis...*, pp. 81-82), e che anche noi condividiamo, vede ἐνδίκως legato ad ἄρχων καὶ ἄρχόμενος. Siamo però convinti che, nonostante le difficoltà linguistiche, il senso dell'intero periodo sia chiaro.

¹⁴⁶ Ci sembra interessante notare come i termini si stiano a poco a poco specificando: infatti, dall'iniziale e vaga ricerca di un sapere (φρόνησις), si ricerca ora una scienza (ἐπιστήμη) in grado di rendere sapienti.

3.1. Il dio ed il suo dono

L'analisi procede, quindi, cercando di esaminare dettagliatamente le caratteristiche di questa scienza:

Consideriamo dunque quale sia questa scienza (ἐπιστήμη) tra quelle d'oggi che, sola, se mancasse al genere umano (τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως)¹⁴⁷, o non ne venisse in soccorso, renderebbe l'uomo il vivente (ζῶον) più insensato (ἀνοητότατον) e stolto (ἄφρονέστατον). Questo non è affatto difficile da osservare. Infatti, se si passassero in rassegna una per una (μία πρὸς μίαν)¹⁴⁸ le scienze, solo quella che ha donato il numero (τὸν ὀρίθμὸν) all'intera stirpe mortale è in grado di produrre tale effetto: ed è il dio stesso, più che la sorte (θεὸν δ' αὐτὸν μᾶλλον ἢ τινα τύχην)¹⁴⁹, io credo, a salvarci con questo dono (976 D 5 – E 4).

Rispetto alle diverse scienze a disposizione dell'intero genere umano la scienza del numero ha un ruolo più importante, perché, se mancasse, l'uomo si troverebbe ad essere un animale stolto e insensato¹⁵⁰. Inoltre il numero è definito come un possesso dell'intero genere umano e non di singoli uomini¹⁵¹, come invece accade per le scienze in cui è sufficiente che un individuo all'interno di una comunità possieda per tutti una data competenza tecnica¹⁵².

La difficile ricerca cui aveva fatto menzione l'Ateniese poco sopra sembra risolversi in maniera molto semplice: infatti, l'importanza della scienza del numero emerge chiaramente dal confronto tra le diverse scienze, in quanto «il numero è comune a tutte le ἐπιστήμαι e, se “rimuoviamo” la nozione di numero dalla natura umana non è possibile alcuna scienza»¹⁵³. Questo sapere poi acquista un'ulteriore importanza, in quanto, lungi dall'essere un'acquisizione data dall'esperienza o dall'essere frutto del caso, è un dono del dio in vista della salvezza umana¹⁵⁴.

¹⁴⁷ Novotný suggerisce correttamente di intendere τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως come «genere umano» (*Platonis...*, p. 83).

¹⁴⁸ Specchia sottolinea che l'espressione in questione «può indicare il primato di una cosa sull'altra» (*'Epinomis'*..., p. 81) e, nel contesto, ci sembra che questa sia un'interpretazione efficace.

¹⁴⁹ Specchia propone una traduzione diversa da quella unanimemente proposta di questo passo sostenendo che «generalmente si intende μᾶλλον ἢ = *potius quam* (cfr. Novotný, *ad loc*); ma se si considera che in Platone il concetto di τύχη (θεῖα), collaboratrice o ministra della divinità, comincia a farsi strada fin nella *Repubblica* (cfr. IX, 592 A 7), meglio unire μᾶλλον a θεόν e dare ad ἢ valore avversativo: “piuttosto è un dio esso stesso oppure una τύχη... ecc.”» (*'Epinomis'*..., p. 80). L'ipotesi di Specchia ci sembra poco spendibile in questo contesto e siamo d'accordo con Tarán nel sostenere che «qui μᾶλλον ἢ stia a significare “piuttosto che”, in quanto l'affermazione dell'autore in base alla quale non è il caso o l'accidente che ci ha dato la conoscenza del numero, ma il dio Uranos, una creatura divina, che l'ha fatto *volutamente* (cfr. 978 B 7 – 979 B 3 e 988 A 5 – B 7)» (*Academica...*, p. 234).

¹⁵⁰ Sembra che poco oltre (977 B 9 – D 4) l'Ateniese espliciti le ragioni di questa sua affermazione.

¹⁵¹ Anche nella precedente ricognizione delle scienze operata dall'Ateniese si erano individuate alcune tra di esse comuni a tutto il genere umano (cfr. *Epinomide*, 975 A 5 – B 7).

¹⁵² Cfr. *Protagora*, 322 C-D, in cui Zeus assegna a tutti gli uomini pudore e giustizia, mentre concede a pochi individui la competenza di una tecnica.

¹⁵³ Tarán, *Academica...*, p. 232.

¹⁵⁴ Secondo Specchia il passo richiamerebbe *Repubblica*, VII, 522 A ss. dove è detto che la scoperta del numero ha procurato all'anima il passaggio dall'oscurità alla luce» (*'Epinomis'*..., p. 81); anche Harward (*The 'Epinomis'*..., p. 116) e Tarán (*Academica...*, p. 232) ravvisano una somiglianza tra questo passo – e il seguito

Il passo sembra così suggerire la presenza di una divinità che si prende cura dell'uomo, fornendogli i mezzi adeguati alla salvezza, ovvero indirizzandolo verso conoscenze superiori e, in quanto tali, divine, offrendogli così la possibilità di sviluppare al meglio le proprie potenzialità.

L'Ateniese prova poi a delineare meglio le caratteristiche di questa divinità:

del discorso fino a 977 B 8 – e quello della *Repubblica* citato da Specchia. All'interno del libro VII della *Repubblica*, infatti, incontriamo Socrate che, dopo aver presentato l'allegoria della caverna ed aver sostenuto la necessità di costringere i filosofi a governare, si preoccupa di valutare insieme ai suoi interlocutori quale debba essere l'educazione dei veri filosofi e nello specifico chiede: «quale dunque potrebbe essere, o Glaucone, il sapere (μάθημα) capace di attrarre l'anima da ciò che diviene (ἀπὸ τοῦ γιγνομένου) verso ciò che è (ἐπὶ τὸ ὄν)?» (521 D 3-4). La disciplina ricercata da Socrate sarebbe quindi in grado di far volgere l'anima dal mondo del divenire a quello dell'essere. Vengono così considerate come possibili aspiranti al ruolo la ginnastica (521 D 13 – C 7) e la musica (522 A 2 – B 1), ma sono subito messe da parte perché viste come inadeguate a ricoprire un ruolo così importante. Socrate ripropone nuovamente il quesito chiedendo: «Ma, mio straordinario Glaucone, quale sarà un simile sapere? Tutte quante le tecniche, infatti, ci erano parse bassamente manuali (αἱ τε γὰρ τέχναι βάνανσοι που ἅπασαι ἔδοξαν εἶναι) » (522 B 3-5). Oltre alla ginnastica e alla musica, vengono quindi scartate anche tutte le τέχναι in quanto sono considerate βάνανσοι. Vegetti commenta il passo affermando che «il problema dell'estensione e della valutazione delle *technai* è complesso e non ha una soluzione univoca in Platone. Si tratterà qui dell'accezione ristretta, che esclude le matematiche, formulata in 533 B (da un lato, tecniche relative a *doxai* ed *epithymiai* umani, come la retorica e l'arte imitativa, dall'altro tecniche relative alla conoscenza e alla cura dei corpi, come la medicina). La svalutazione delle *technai* nella *Repubblica* è parallela alla formulazione, in questo dialogo, di un concetto forte di *episteme*» (M. Vegetti, *La 'Repubblica'*, vol. V, libro VI-VII, Bibliopolis, Napoli 2003, p. 111, nota 37). La Cattanei, invece, nota come in questa sede il problema di questi saperi è che «possiedono un elemento che le rende inadeguate rispetto al *mathema* ricercato da Socrate: il loro elemento “banausico”, appunto, il loro legame con la manualità e la vita quotidiana, che le inchioda in basso (*Repubblica*, VII 527 B 10-11). Dal punto di vista della “folla” (527 D 5), si tratta di un elemento di pregio, poiché determina la grande utilità immediata delle cognizioni matematiche di base, che per questa ragione, non meno che per la loro facilità, si profilano come matematiche “di massa”, dei più (*Filebo*, 56 D 5). A Socrate e Glaucone, invece, interessa un *mathema* – che riserveranno a pochi e “migliori” data la sua difficoltà (*Repubblica*, 526 C 6) –, a cui richiedono il potere di guardare verso l'alto, “verso ciò che è” (521 D 4): non verso finalità “vili”, come i traffici dei mercanti (523 C 3-4), né soprattutto verso il “mondo del divenire” (526 E 7), dove le cose “si generano e si corrompono” (527 B 5-6), o “si costruiscono e si producono” in base a “opinioni” e “desideri” (533 B 3-5) – come fanno le *technai*» (E. Cattanei, *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in *La 'Repubblica'*, vol. V, libro VI-VII, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 473-539, p. 479). Tornando quindi al passo della *Repubblica*, il campo d'indagine viene ristretto e Socrate, per indurre Glaucone a seguirlo nel ragionamento, offre qualche precisazione in più riguardo a questa disciplina ricercata, suggerendo che essa dev'essere «quel sapere comune (κοινόν), per esempio, di cui si valgono tutte le tecniche (τέχναι) tutte le attività intellettuali (διανοίαι) tutte le scienze (ἐπιστήμαι) e che ognuno deve apprendere fra le prime» (522 C 1-3). Nonostante Socrate abbia specificato che il sapere che si sta ricercando risulta essere comune sia alle scienze, sia alle arti, sia alle speculazioni, Glaucone sembra non riuscire a seguire il ragionamento e non è in grado di dare una risposta. Spetta così a Socrate rendere esplicito il proprio pensiero, affermando che il sapere cercato «consiste nel distinguere l'uno, il due, il tre: intendo insomma il numero e il calcolo (ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν); non è forse vero che ogni tecnica e ogni scienza sono costrette a servirsene? -E molto, disse» (522 C 5-9). Ecco quindi che Socrate e Glaucone si trovano d'accordo nel ritenere che la scienza del numero e del calcolo sia necessaria per tutte le altre scienze e tecniche. Possiamo quindi affermare che questo passo della *Repubblica* presenta alcuni punti di convergenza con quello dell'*Epinomide*, sebbene i due non siano perfettamente sovrapponibili. Nella *Repubblica*, infatti, si dice che il numero e il calcolo fanno volgere l'anima dal divenire all'essere e che tutte le arti le usano; nell'*Epinomide*, invece, ci viene detto che il numero è quel sapere in grado di rendere l'uomo sapiente e che tutte le tecniche usano. Sia nella *Repubblica* che nell'*Epinomide*, le tecniche si trovano ad essere profonde debentrici nei confronti del numero, sebbene ne facciano un uso più “banausico”. Infine, in entrambi i passi è il numero che viene posto come sapere fondamentale da un lato, per far accedere l'anima ad un sapere più stabile, dall'altro per consentire a chi lo possiede di essere sapiente. L'unica discrepanza tra i due testi è la presenza nel passo della *Repubblica* di λογισμός, termine che, invece, non compare mai nell'*Epinomide*.

Bisogna dire che dio io credo che sia, un dio strano (ἄτοπον) e per un altro verso non strano (οὐκ ἄτοπον); infatti, come non credere che sia causa per noi di tutti quanti i beni e anche del più importante, ovvero del sapere (φρονήσεως)? O Megillo e Clinia, chi è dunque quel dio di cui parlo con solennità? È probabilmente il Cielo (Οὐρανόν), al quale è assolutamente giusto, come fanno tutti gli altri dèmoni insieme agli dèi (δαίμονες ἅμα καὶ θεοί), riservare onori e rivolgere preghiere (976 E 4 – 977 A 6).

Il primo aspetto su cui viene posto l'accento è il fatto che questo dio possa essere considerato per certi aspetti strano e per altri no, anche se le ragioni di tale stranezza non emergono con chiarezza dal passo. Possiamo proporre, in via del tutto ipotetica, che forse questo dio non sia strano perché, avendo cura degli uomini, ha donato all'intera umanità il numero per consentirle di eccellere; la stranezza, invece, potrebbe risiedere nel fatto che questo dono, pur essendo condiviso, vada in qualche modo guadagnato dall'uomo. Infatti, se questo dio-universo – col suo prezioso dono – è sotto gli occhi di tutti coloro che vogliano osservarlo, è altrettanto vero che bisogna fare la fatica di osservare correttamente i moti succedentisi al suo interno per giungere ad una piena conoscenza del numero¹⁵⁵.

Inoltre la bontà di questo dio sembra non essersi esaurita nel dono del numero: infatti, pare che egli abbia fornito altri beni all'uomo - che verranno precisati a 979 A 6 sgg. -, tra i quali non può quindi essere escluso il maggiore di tutti, il sapere. Sembra così che «la conoscenza del numero sia una condizione necessaria per le altre conoscenze», e, quindi, esso debba «essere il fondamento della nostra questione» sul sapere¹⁵⁶.

Si precisa infine che questa divinità viene chiamata *Ouranos*, e la sua importanza è tale che anche gli altri esseri divini, gli altri dèi e i dèmoni, devono tributargli onori e preghiere. Ma che senso dare e come intendere appieno questo *Ouranos*? Possiamo

¹⁵⁵ Specchia ipotizza che il dio sia «strano, perché il dono del numero era dalla tradizione comunemente attribuito a Prometeo» e che contemporaneamente possa essere considerato «niente affatto strano, perché se dio-universo ci ha dato tutti gli altri beni, conseguentemente ci ha dato anche il più grande che è la φρόνησις» (*'Epinomis'*..., p. 81). Questa lettura viene condivisa anche da Adorno (in Platone, *Le 'Leggi'*..., p. 541, nota 4) e da A.J. Festugière (*La révélation d'Hermès Trismégiste. Le dieu cosmique*, vol. II, Les Belles Lettres, Paris 1983, p. 199, nota 5). Non condividiamo tale lettura innanzitutto perché Prometeo non è un dio ma un mortale e, secondariamente, perché nel testo si afferma esplicitamente che il dio di cui si parla è il Cosmo. Ci sembra invece più plausibile l'ipotesi di Tarán, il quale sostiene che questo dio sia strano perché «Clinia e Megillo non sono abituati a riflettere sull'origine del numero in questi termini ma conoscono semplicemente la storia della sorte di Urano per mano di Crono» narrata nella mitologia (*Academica*..., p. 232). Invece Harward non si sofferma sulla stranezza di questo dio, ma ricorda piuttosto come «l'idea comune che il numero sia stato appreso dall'osservazione dei corpi celesti è proposta nel *Timeo* (39 A sgg. e 47 A sgg.). Lì, come in questo passo, il susseguirsi del giorno e della notte, dei mesi e degli anni, sono mezzi attraverso cui l'uomo è invitato a contare» (*The 'Epinomis'*..., p. 116). Il passo 39 A sgg. del *Timeo*, ricordato da Harward, non sembra però essere utile per comprendere come mai l'autore dell'*Epinomide* dia grande importanza al numero. In questo passo del *Timeo*, infatti, viene descritta la ragione della creazione degli astri: «affinché questo mondo fosse, quanto più poteva, somigliante a quel perfetto e intelligibile animale, a imitazione della sua eterna natura» (39 E 8-10). Mentre il riferimento a 47 A sgg. in cui Platone ricorda la fondamentale importanza del dono della vista, dono che consente quindi di poter osservare i moti celesti, è decisamente più pertinente. Infine, va segnalato che è la seconda volta nel corso del dialogo che viene usato questo tipo di espressione da parte dell'Ateniese: anche all'inizio del dialogo (973 B 7-8), infatti, si era detto che il discorso che si accingeva a fare sarebbe stato per certi aspetti strano e per altri no.

¹⁵⁶ Tarán, *Academica*..., p. 232.

immaginare, stando anche a quanto verrà detto poco oltre (977 B 1-3), che l'Ateniese si riferisca al Cielo in senso generale, comprendendo con questo termine l'intero universo, dai pianeti fino alla sfera delle stelle fisse, completo di tutti i viventi divini che lo compongono.

L'argomentazione viene quindi portata avanti sottolineando con maggiore enfasi l'importanza del dono del numero da parte del dio:

Siamo tutti concordi nel ritenere che egli <il Cielo> sia causa per noi di tutti gli altri beni, e diciamo che, oltre a questo, è stato davvero (ὄντως) lui a farci dono del numero (ἀριθμόν), e che continuerà a donarlo a chiunque voglia seguirlo (συννακολουθεῖν)¹⁵⁷ (977 A 6 – B 1).

Nuovamente si ripete che il dio in questione è causa di ogni bene per l'uomo e che egli ha donato, e continua a donare, il numero, a coloro che sono disposti a seguirlo. «Seguire dio – per l'Ateniese – qui significa seguire il cielo, nel suo moto periodico (cfr. 977 B 8 *periodon*), che abbraccia i singoli moti di tutti gli astri; seguire il dio significa fare astronomia; ma non un'astronomia senza numeri: dio ci fa un dono per permetterci di seguirlo veramente»¹⁵⁸. Questo dio, quindi, elargisce indistintamente il suo dono al genere umano: spetta però poi al singolo individuo la capacità di accoglierlo.

L'Ateniese spiega poi il senso di quanto ha appena affermato:

Infatti, se qualcuno lo andrà a contemplare correttamente (θεωρίαν ὀρθήν), sia che lo chiami cosmo (κόσμον), olimpo (ὄλυμπον), o cielo (οὐρανόν), e lo segua nel suo essere adornato in ogni direzione (ὅπη ποικίλλων), muovendo tutti gli astri al suo interno attraverso i loro percorsi, dia luogo alle stagioni (ῥαας) e a ogni mezzo di sostentamento (τροφήν); e in aggiunta anche il sapere (φρόνησιν) per così dire, con l'interesse del numero (σὺν ἀριθμῷ παντί), e gli altri beni; ma fra questi il più grande bene, una volta che si sia accolto il dono del numero, è quello di percorrere tutta la rivoluzione degli astri (ἐπεξέλθῃ πᾶσαν τὴν περίοδον) (977 B 1-8).

È dunque solo a partire da una corretta (ὀρθή) osservazione del cielo che è possibile cogliere i movimenti celesti che danno luogo all'alternanza stagionale e ci forniscono il nutrimento necessario al nostro sostentamento. L'autore non sembra poi prestare una particolare attenzione al nome di questa divinità, tanto che, dopo averlo inizialmente chiamato *Ouranos* (977 A 4), nelle righe successive lo chiama con tre nomi diversi: cosmo, olimpo, cielo, (977 B 2). Questo sta probabilmente ad indicare come il nome in sé sia poco importante, tanto che ognuno può scegliere di chiamarlo come crede più opportuno; ma ciò su cui invece è importante che vi sia un accordo è che egli sia fonte di una molteplicità di beni per l'uomo¹⁵⁹. Questo dio, infatti, governando l'intero moto astrale, oltre ad essere causa dei

¹⁵⁷ Tarán non condivide la traduzione di Des Places che traduce “et continuera de le donner”, ma preferisce la versione di Harward che suona “and will give it in fuller measure” (*Academica...*, p. 236), tuttavia, crediamo che nessuna delle due letture sia molto pertinente rispetto al contesto.

¹⁵⁸ Cattanei, ‘*Arithmos*’..., p. 142.

¹⁵⁹ Harward suggerisce giustamente di confrontare questo passo con quelli di *Timeo*, 28 B 2-7, dove Timeo stesso afferma che «ora, per quanto concerne tutto il cielo o il mondo, se si trova qualche altro nome adeguato lo

mutamenti stagionali e del sostentamento da essi derivante, è anche l'origine degli altri beni: il sapere e il numero¹⁶⁰. In questo modo, solo coloro che decideranno di accogliere pienamente questo grande dono e di contemplare in modo corretto tutti i movimenti presenti all'interno del cielo, saranno in grado di comprenderne a fondo l'essenza e le peculiarità profonde.

3.2. Il numero e la virtù

L'Ateniese continua a concentrare la sua argomentazione sul ruolo fondamentale del numero segnalando lo stretto legame che intercorre tra queste e la ricerca del sapere e della virtù:

Ritornando un pochino indietro nei nostri discorsi, ricordiamoci che avevamo correttamente riflettuto che, se togliessimo il numero alla natura umana (ἀνθρωπίνης φύσεως), non ci sarebbe modo di diventare saggi (φρόνιμοι). Infatti, l'anima di questo vivente (ζῶον), qualora fosse priva di ragione (λόγος), probabilmente non sarebbe in grado di raggiungere la virtù nella sua interezza (πᾶσαν ἀρετήν)¹⁶¹. Il vivente (ζῶον) che non conoscesse il due, il tre, e nemmeno il dispari e il pari, che ignorasse del tutto il numero (ἀριθμόν) non sarebbe in grado di rendere ragione (διδόναι λόγον)¹⁶² delle cose del cui possesso avrebbe solo sensazioni (αἰσθήσεις) e ricordi (μνήμας); il che non impedisce di possedere un'altra virtù, coraggio (ἀνδρείαν) e temperanza (σωφροσύνη)¹⁶³. Ma, privato della vera ragione (ἀληθοῦς λόγου) non potrebbe in alcun modo diventare sapiente (σοφός) e, colui che non possiede la sapienza (σοφία), che è la parte (μέρος) più importante di tutta la virtù (πάσης ἀρετῆς), non potrebbe divenire completamente buono (τελέως ἀγαθός) e non potrebbe diventare mai felice (εὐδαίμων) (977 B 9 – D 4).

si chiami con questo (ὁ δὴ πᾶς οὐρανός - ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτ' ὀνομαζόμενος μάλιστα ἂν δέχοιτο), bisogna considerare ciò che fin da principio si deve esaminare di ogni cosa, ossia se fu sempre, non avendo mai alcun principio di generazione, oppure se fu generata, incominciando da qualche principio» (*The 'Epinomis'...*, p. 116). Anche nel *Timeo* vi sarebbe più di un nome attribuito al cosmo, a segnalare come il nome in sé non rivesta un ruolo cruciale per Platone. Siamo quindi completamente d'accordo con Specchia quando afferma che «i tre termini indicano la stessa cosa e cioè il dio-universo che poco prima (A 4) è stato chiamato οὐρανός» (*'Epinomis'...*, p. 82) e che quindi l'autore non nutra «il minimo interesse per il nome» in quanto tale (Novotný, *Platonis...*, p. 88).

¹⁶⁰ Anche nel *Timeo* troviamo più volte l'affermazione che gli astri procedono secondo il numero (37 D 5-7; 38 A 5-8). Tarán (cfr. Cattanei, *'Arithmos'...*, p. 141), il quale osserva che in questa sede *phronesis* «è usato per designare qualsiasi tipo di conoscenza che non sia vera saggezza» e questo perché, «senza la conoscenza del numero, non possiederemmo nessun tipo di conoscenza» (*Academica...*, p. 237). A nostro avviso, invece, *phronesis* indica proprio il sapere che era stato inizialmente definito come oggetto d'indagine e la conferma di ciò si ha nelle righe immediatamente successive del testo (977 B 9 – D 4).

¹⁶¹ L'espressione ricorre anche in *Menone*, 79 C 3; *Repubblica*, VI, 492 A 1, IX, 585 B 12; *Leggi*, I, 630 E 3, 630 E 5, VI, 776 D 8, X, 898 C 6, 899 B 3, D 1; XII, 961 E 2, 962 D 1, 964 B 4, C 3.

¹⁶² Tarán nota come questa «abilità nel rendere ragione di quello che sappiamo sia per Platone il marchio della vera conoscenza» e ravvisa giustamente come «questo passaggio dell'*Epinomide* non implica che la dialettica sia stata rimpiazzata dalla scienza del numero». Inoltre, anche nelle *Leggi* (VII, 818 C), si mostra come «la conoscenza del numero sia condizione necessaria per la vera conoscenza» (*Academica...*, p. 239).

¹⁶³ La frase non è di semplice resa in quanto si deve ipotizzare un ἔχειν con ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη come parentetica esplicativa della virtù (Tarán, *Academica...*, p. 239; Novotný, *Platonis...*, p. 91; Taylor, *Plato: 'Philebus'...*, p. 228). Gli altri interpreti (Specchia, *'Epinomis'...*, p. 84; Adorno, in Platone, *Leggi...*, p. 430; Turolla, in Platone, *I dialoghi...*, p. 723; Des Places, *Oeuvres...*, p. 138; Radice, in Platone, *Tutti...*, p. 1773; Harward, *The 'Epinomis'...*, p. 84) si limitano a tradurre un singolare rendendolo plurale.

Richiamando quanto detto in precedenza¹⁶⁴, l'Ateniese ricorda che il privare gli uomini del numero precluderebbe loro il raggiungimento del sapere; inoltre, introduce un nuovo aspetto del tema in esame. Infatti, da un lato afferma che il vivente privo di ragione sarebbe incapace di raggiungere la virtù nella sua interezza; dall'altro, che il vivente che non avesse almeno delle conoscenze elementari a livello matematico sarebbe in grado di avere solo sensazioni e ricordi del reale¹⁶⁵. La semplice sensazione, infatti, o il semplice ricordo, non ci dicono nulla al di fuori dell'evento stesso percepito o ricordato: è solo attraverso la riflessione ed il giudizio e, quindi, attraverso l'uso della ragione che siamo in grado di spiegare gli avvenimenti. In questa prospettiva, le nozioni matematiche risultano indispensabili per essere in grado di rendere ragione, ma sarebbero superflue per quanto concerne l'acquisizione della virtù del coraggio e della temperanza, virtù che, stando a quanto afferma l'Ateniese, pare si possano conseguire a prescindere dalla conoscenza del numero¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Cfr. *Epinomide*, 976 D 5 – E 4.

¹⁶⁵ La Cattanei puntualizza che «senza conoscere, anche a livello elementare, il numero, il calcolo e la misura, l'uomo non si distingue dall'animale (*Timeo*, 39 B 1 - C 1; *Epinomide*, 978 B 7 – C 6); nelle *Leggi*, anzi, gli uomini che presentano questa “ridicola e vergognosa forma di ignoranza” (VII, 819 D 1-2) vengono paragonati “a qualche forma di porci” (*ivi*, D 7)» (*Le matematiche...*, p. 535). Specchia osserva puntualmente che nel testo «è implicita una fondamentale differenza fra chi guarda all'applicazione del numero alle varie discipline e chi, invece, considera il numero in rapporto all'elemento divino e all'elemento mortale della generazione: il primo noterà che il numero potrà avere importanza relativa, il secondo dovrà giungere alla conclusione che non tutti sono in grado di rendersi conto di quale e quanta forza sia apportatore il numero» (*'Epinomis'*..., p. 85).

¹⁶⁶ In questa sede ci si sta ponendo il problema di *come* si acquisiscano il coraggio e la temperanza, non di *che cosa* esse siano. Per quanto concerne il coraggio, è indubbio che Platone ritenga che esso, se è tale, si accompagna sempre alla sapienza, altrimenti è solo audacia (*Protagora*, 349 E – 351 B; *Lachete*, 196 A – 197 E); tuttavia questo riguarda la definizione di questa virtù, non il suo conseguimento. Infatti, per quanto riguarda la sua acquisizione, vi sono alcuni luoghi in cui Platone ammette esplicitamente che il coraggio si possa ottenere per natura o per educazione (*Protagora*, 351 B 1-2: «il coraggio deriva dalla natura e dalla buona educazione delle anime (ἀνδρεία δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται)») e che i bambini e gli animali ne siano naturalmente dotati (*Leggi*, XII, 963 E: «ATENIESE: Domandami perché mai mentre chiamiamo ambedue le cose con lo stesso unico nome ‘virtù’, poi di nuovo attribuiamo loro due nomi, l'uno ‘coraggio’ e l'altro ‘intelligenza’. E io ti dirò la causa di questo fatto; la causa è che l'uno è in relazione con la paura, di cui partecipano anche le fiere, dico del coraggio, ed anche le indoli, almeno, dei bambini, quelli del tutto piccolissimi. Senza discorso della mente, infatti, e per natura l'anima viene ad essere coraggiosa (τῶν πάντων νέων ἄνευ γὰρ λόγου καὶ φύσει γίγνεται ἀνδρεία ψυχῇ), ma d'altra parte senza il discorso l'anima mai è venuta ad essere, né è, né mai poi verrà ad essere dotata di intelligenza e di intelletto, e infatti l'intelligenza è diversa»; *Lachete*, 196 E 7-9: «ma, se il coraggio è quello che tu dici essere, è inevitabile che un leone, un cervo, un toro ed una scimmia ne siano, per natura, egualmente dotati»). Anche per quanto riguarda la temperanza, troviamo una profonda coerenza tra i testi: infatti, anche la temperanza è «quella virtù che spunta nei bambini e persino negli animali subito fin dalla nascita, per cui se alcuni di essi non sanno usare con moderazione dei piaceri, altri invece vi riescono agevolmente» (*Leggi*, IV, 710 A 7-8). In definitiva crediamo che i due problemi siano interconnessi ma distinti: rispondere alla domanda “che cos'è il coraggio?” o “che cos'è la temperanza?” non è lo stesso che rispondere alla domanda “come si diventa coraggiosi/temperanti?”. Crediamo quindi che, ancora una volta, il testo dell'*Epinomide* non contraddica in alcun modo il testo platonico, ma anzi lo confermi: coraggio e temperanza sembrano così essere delle virtù che nascono spontaneamente nell'anima umana. Tuttavia, resta vero che è solo sotto la guida della sapienza che esse possono contribuire a far raggiungere l'interezza della virtù ad un individuo.

In questo scenario, non sarebbe però possibile ottenere la parte più importante della virtù, ovvero la sapienza, se si mancasse della ragione, e in mancanza della sapienza sarebbe assolutamente impossibile riuscire ad essere buoni e felici.

Questo passo presenta notevoli punti interessanti. Innanzitutto, fino ad ora, non si è mai fatto cenno alla virtù e alla relazione tra questa e l'anima; in secondo luogo, in questa sede viene dato per scontato che tra l'anima e le diverse virtù intercorra una relazione, anche abbastanza stretta. Ancora, senza la vera ragione è preclusa la possibilità di essere sapienti, in quanto solo possedendo la sapienza si può divenire tali¹⁶⁷. Inoltre la sapienza stessa è definita come la parte più importante della virtù, virtù che quindi è lecito considerare come composta di parti, tra le quali possiamo per lo meno enumerare il coraggio, la temperanza e la stessa sapienza. Sappiamo poi che la conoscenza del numero sembra essere fondamentale per l'acquisizione della virtù, tanto che senza di essa non si sarebbe in grado di rendere ragione dell'esperienza. Infine, solo possedendo la sapienza si potrà diventare completamente buoni e conseguentemente anche felici, in quanto questi due aspetti dipendono dall'acquisizione della sapienza.

L'Ateniese quindi, in questo breve passaggio, sembra mettere in campo un apparato concettuale eminentemente platonico per quanto riguarda la virtù, dando per assodato che i suoi interlocutori abbiano adeguate conoscenze in merito¹⁶⁸. Infatti, l'idea che la virtù sia un intero composto di parti¹⁶⁹; che la sapienza rivesta un ruolo da un lato, come una tra le diverse virtù¹⁷⁰ e, dall'altro, come parte più importante della virtù¹⁷¹; la possibilità di acquisire coraggio e temperanza senza sapienza e il legame tra vita buona e vita felice¹⁷² sono tutti temi

¹⁶⁷ Il concetto di sapienza acquista in questa sede una curvatura eminentemente etica, mentre in precedenza aveva assunto un valore più pratico-conoscitivo (cfr. 971 D 3 – 976 C 5).

¹⁶⁸ Specchia – e anche E. Des Places, *Vertu et bonheur (Platon, 'Epinomis' 977 C 3 – D 4)*, «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome», 71 (1959), pp. 135-44, p. 135 – osserva molto giustamente che «il brano che comincia in C 3 è forse il passo che, più di ogni altro testo platonico, chiarisce il rapporto stabilito dall'ultimo Platone tra virtù e sapienza, sapienza e scienza del numero, sapienza e felicità» ('*Epinomis*'..., p. 84).

¹⁶⁹ Cfr. *Protagora*, 329 C 2 – 330 B 3, 349 A 8 – D 5; *Menone*, 79 B 7 – C 2; *Lachete*, 190 C 8 – E 3; *Leggi*, IV, 714 B 3 – C 4.

¹⁷⁰ Cfr. *Apologia*, 35 A 1-4; *Protagora*, 349 A 8 – B 2; *Menone*, 74 A 4-6.

¹⁷¹ Cfr. *Alcibiade I*, 132 B 7-10; *Protagora*, 330 A 2; *Repubblica*, IV, 442 C 5-8.

¹⁷² Per quanto riguarda la relazione tra vita buona e felice si può dire che non vi è «un solo elemento che può determinare la vita felice dell'uomo: è invece un processo complesso, un cosmo, che si realizza sotto il controllo della *sofia*, ma che, come nel cosmo fisico elaborato dalla divinità, vede l'intreccio di tante virtù e di quegli elementi piacevoli che sono necessari alla vita di un essere umano» (Migliori, *Il bello...*, p. 226). Inoltre, che «la vita virtuosa sia felice è, nella prospettiva platonica, del tutto logico. Essa infatti implica e garantisce quell'insieme di fattori che solo sottraggono l'uomo agli errori e quindi ai dolori frutto di errati intendimenti. Platone infatti è certo che l'uomo soffre perché sbaglia, perché soprattutto l'uomo comune giudica proprio alla luce dei piaceri, [...] e in funzione della felicità. Ma l'errore è tale che l'esito è opposto e solo la metretica, liberandoci da queste illusioni, assicura all'anima una tranquillità basata sulla verità» (Migliori, *Il bello...*, p. 228). Sul tema della vita buona e felice, cfr. anche A. Fermani, *Vita felice umana: in dialogo con Platone e*

ampiamente sviluppati all'interno di altri dialoghi platonici e che in questa sede trovano un'ottima sintesi in poche battute.

3.3. Il numero e le tecniche

Il discorso dell'Ateniese giunge così ad un punto fermo e si prepara ad approfondire i risultati ottenuti:

Così è del tutto necessario stabilire come ipotesi (ὑποτίθεσθαι)¹⁷³ il numero (ἀριθμὸν) e per questo è necessario che il discorso (λόγος) si faccia più complesso di quelli fatti finora (977 D 5-6).

L'argomentazione condotta dall'Ateniese ha fatto emergere con chiarezza che il numero occupa un posto fondamentale per il genere umano: tuttavia sembra che le ragioni di questo primato non siano state ancora dimostrate in modo sufficiente, tanto da richiedere ora un'argomentazione più articolata. Si ribadisce quindi che anche i discorsi fatti in precedenza sulle tecniche sarebbero vani se non si ponesse alla base di questi il numero:

Ora si sosterrà correttamente che delle cose dette in precedenza sulle altre tecniche (τεχνῶν), in cui si consentiva a ciascuna di esse di sussistere, non ne rimarrebbe nemmeno una, ma verrebbero tutte a mancare completamente se venisse meno l'aritmetica (ἀριθμητική) (977 D 7 – E 2).

L'importanza delle arti precedentemente enumerate (974 D 3 – 976 C 5) non viene sminuita, ma si sottolinea che, senza l'aritmetica, tutti questi saperi non avrebbero una solida base d'appoggio e, quindi, verrebbero meno¹⁷⁴.

Aristotele, EUM, Macerata 2006, pp. 204-208, e F. De Luise – G. Farinetti, *Storia della felicità: gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino 2001, pp. 58-61.

¹⁷³ La Cattanei sottolinea l'uso tecnico del verbo *hypotithemi* in relazione al numero, presente in modo analogo anche in *Repubblica*, VI, 510 C 3-4: la scelta di questo binomio risiede nel fatto che, «uno dei limiti che Platone riconosce alle matematiche, è l'incapacità di “rendere ragione” autonomamente», mentre la dialettica «muove da esse per pervenire ad un principio del tutto “non-ipotetico”» (*Arithmos*... , p. 146). Tuttavia, la studiosa precisa che nell'*Epinomide* non sarà la dialettica, ma l'astronomia ad occupare il vertice delle scienze; su questo punto ci discostiamo dalla sua lettura. Infatti, la precisazione della Cattanei sull'uso tecnico del verbo *hypotithemi* non fa che confermare che nell'*Epinomide*, così come nella *Repubblica*, il numero va posto come ipotesi, per lasciare alla dialettica, che è presente anche in questo dialogo, il compito di giungere ad un principio non-ipotetico (991 D 8 – 992 A 3).

¹⁷⁴ Va notato come in questo passo il lessico cambi rispetto ai precedenti, nei quali era stata rimarcata l'importanza del numero in quanto tale (976 E 1; 977 A 6; B 5; B 9, C 3; D 5). Ora invece si sottolinea la centralità di quella scienza che opera con i numeri: l'aritmetica, termine che compare solo due volte nell'*Epinomide*, qui, e a 978 E 5 (ἀριθμητικόν). Inoltre, non ci sembra casuale che questo vocabolo compaia proprio dopo che l'Ateniese ha segnalato il nesso tra il numero e la virtù: infatti, siamo convinti che in questa sede, sebbene l'Ateniese non lo espliciti, sia sottintesa la duplice valenza dell'aritmetica, la quale, a sua volta, implica una duplicità che si dà anche nella metretica, come viene detto chiaramente nel *Filebo* (tutte le traduzioni dei passi citati di quest'opera sono tratte da Platone, *Filebo*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2000). In quest'opera Socrate, conclusa l'analisi del piacere, si accinge a svolgerne parallelamente una sul pensiero e, dopo aver ripartito le scienze in produttive ed educative, prosegue l'indagine cercando di mostrare come, dividendo le tecniche manuali, vi sia «una parte pura che comporta scienza ed una più impura che non ne comporta», ed anche qui, «come per il piacere, la purezza è connessa alla misura». Emerge così la necessità di «distinguere nelle tecniche una parte superiore, scientifica, a sfondo matematico, che riguarda il contare, il misurare, il pesare, e il resto, che è ben poco» (Migliori, *L'uomo...*, p. 277). Ed è infatti, proprio su queste basi

L'Ateniese precisa poi che il numero presenta una duplicità di usi:

Forse, se si considerassero le tecniche (τέχναι), sembrerebbe che il genere umano avesse bisogno del numero solo per cose di piccola importanza – tuttavia anche queste hanno la loro importanza -. Ma se si considerasse la componente divina della generazione e quella mortale (εἰ δέ τις ἴδοι τὸ θεῖον τῆς γενέσεως καὶ τὸ θνητόν)¹⁷⁵, in cui si verrebbe a conoscenza del divino e del numero in quanto tale (τὸ θεοσεβὲς γνωρισθήσεται καὶ ὁ ἀριθμὸς ὄντως), non tutti comprenderebbero di che potenza (δυνάμει) il numero nel suo complesso (σύμπαντα ἀριθμόν) sia causa per noi – dal momento che anche tutta la musica (μουσικὴν πᾶσαν) è evidente che ha bisogno di movimenti e suoni regolati in maniera numerica (διαριθμουμένων κινήσεως τε καὶ φθόγων)¹⁷⁶ (977 E 3 – 978 A 4).

Se si prende in considerazione il ruolo del numero in relazione alle tecniche, si è costretti ad ammettere che esso ha un uso secondario: infatti, le tecniche utilizzano il numero in modo meramente strumentale; invece, se si tiene conto del numero in quanto tale, si scopre

che si sviluppa un'ulteriore considerazione di Socrate, il quale propone un'altra diairesi, evidenziando così «una tecnica che è interna alle altre, di cui costituisce l'elemento "rigoroso": "in un senso, l'aritmetica e la geometria possono essere considerate come tecniche indipendenti, in questo caso possiamo classificarle come le più pure (56 C). Ma in un altro senso, aritmetica e geometria sono usate da tutte e altre tecniche"» (Migliori, *L'uomo...*, p. 279). In questa prospettiva, Socrate specifica come l'aritmetica si presenti come duplice in se stessa: «SOCRATE: L'aritmetica (Ἀριθμητικήν), in primo luogo, non bisogna forse dire che una è quella dei più, un'altra quella dei filosofi? PROTARCO: E come, allora, si può distinguere un'aritmetica (ἀριθμητικήν) dall'altra? SOCRATE: Non è una distinzione da poco, Protarco. Infatti, tra quelli che si occupano del numero (ἀριθμόν), gli uni numerano unità diseguali, come due eserciti, due buoi, due oggetti qualsiasi, i più piccoli o anche i più grandi di tutti; gli altri, invece, non accetterebbero mai di associarsi a questi, se non si stabilisce che nessuna delle innumerevoli unità è diversa da un'altra (εἰ μὴ μονάδα μονάδος ἐκάστης τῶν μυρίων μηδεμίαν ἄλλην ἄλλης διαφέρειουσάν τις θήσει)» (56 D 4 – E 2). La distinzione che viene proposta da Socrate a Protarco vuole evidenziare come vi sia «una scienza volgare dei numeri, che è applicativa, e un'altra che opera solo su concetti numerici, in quanto omogenei, e non sulle cose, che sono per definizione disomogenee» (Migliori, *L'uomo...*, p. 279). La conclusione a cui perviene Socrate è infatti: «Che ci sono due aritmetiche (δύο ἀριθμητικάί) e due metretiche (δύο μετρητικάί) e che, insieme a queste, ci sono molte altre tecniche simili, che hanno un'identica duplicità, pur avendo un solo nome comune» (57 D 6-8). Ecco qui chiarita la duplicità di questi saperi: «l'aritmetica, la logistica e la metretica sono dunque doppie, a seconda che si vedano nel loro momento applicativo, riferito ai più diversi oggetti, o nel loro momento strutturale, riferito ai numeri stessi» (Migliori, *L'uomo...*, p. 280). Sebbene in questo passo del *Filebo* si dica che esistono due aritmetiche e due metretiche, nell'*Epinomide* si fa riferimento solo alla duplicità dell'aritmetica. Infatti, in questo dialogo viene solo detto, ma non esplicitato in modo adeguato, che le tecniche si trovano ad avere un fondamento matematico al loro interno e che quindi il numero può essere considerato nel suo ambito applicativo, oppure può essere considerato in maniera filosofica, ponendo quindi l'attenzione sul numero in quanto tale. I due passi sembrano perfettamente in linea per quanto concerne la duplice accezione dell'aritmetica. Crediamo però che, sebbene nell'*Epinomide* non si faccia alcuna menzione della metretica, essa sia in qualche modo sottintesa: se così non fosse, l'inciso sulla virtù risulterebbe senza senso. A nostro avviso invece, l'intento dell'autore è proprio quello di segnalare la trasversalità e la duplicità intrinseca del numero in quanto tale e, quindi, sia dell'aritmetica, sia della metretica.

¹⁷⁵ Harward ritiene che con quest'espressione l'autore faccia riferimento alle «Leggi matematiche che regolano tutti i movimenti ordinati, come quelli dei corpi celesti» (*The 'Epinomis'...*, p. 117); Tarán, invece, pensa che l'autore intenda «lo studio dei fattori basilari che costituiscono l'universo» (*Academica...*, p. 242). Non troviamo però convincenti queste due interpretazioni e pensiamo piuttosto che la frase possa echeggiare quanto Platone scrive nel *Sofista* quando propone una duplice diairesi della tecnica produttiva. La tecnica produttiva, infatti, viene divisa tra divina e umana, e viene poi ulteriormente tagliata in lunghezza stabilendo che sia le produzioni divine, sia quelle umane sono produttrici da un lato di cose, dall'altro di immagini (264 C – 266 D). Bisogna quindi intendere il passo nel senso che solo pochi individui saranno in grado di cogliere la potenza del numero insita nelle produzioni umane e in quelle divine, e comprenderanno quanto sia realmente importante il numero per la nostra esistenza.

¹⁷⁶ Specchia nota come il senso del verbo διαριθμῶ, che in sé significa "calcolare", vada inteso in questa sede come «equivalente a "conoscere", cioè contare nell'ordine le varie virtù che contribuiscono a formare la "sapienza"» (*Epinomis'...*, p. 86), interpretazione che sembra però forzata rispetto a quanto viene detto nel testo.

che esso è l'elemento pervasivo di tutta la realtà, sia quella divina, sia quella mortale. Questo secondo aspetto del numero non è però così evidente a tutti gli uomini e solo pochi tra loro sono davvero in grado di coglierne la potenza¹⁷⁷. Inoltre, per sottolineare il ruolo a tutto tondo del numero nella realtà, si ricorda che anche la musica necessita del numero per creare suoni e movimenti armoniosi.

3.4. Il numero e i beni

L'Ateniese si preoccupa poi di spiegare come il numero sia pervasivo della realtà:

cosa di maggior importanza e che bisogna conoscere bene, è che esso sia causa di tutti i beni ma di nessun male, cosa che appare subito comprensibile (καὶ τὸ μέγιστον, ἀγαθῶν ὡς πάντων αἴτιον, ὅτι δὲ κακῶν οὐδενός, εὖ τοῦτο γνωστόν). È necessario che colui che vuole morire felice comprenda che ciò che è irrazionale (ἄλόγιστος), disordinato (ἄτακτος), informe (ἄσχήμων), privo di ritmo (ἄρρυθμος), privo di armonia (ἄναρμωστος), tutto quanto condivide qualcosa con il male (κακοῦ), è privo del tutto del numero (ἐπιλέλειπται παντὸς ἀριθμοῦ)¹⁷⁸; e nessuno che non conosca (μὴ γινώσκων) il giusto (δίκαιον), il buono (ἀγαθόν), il bello (καλόν) e tutte queste cose (πάντα τὰ τοιαῦτα), ma ne abbia solo un'opinione vera (ἀληθοῦς δόξης), potrà attraverso l'uso del numero (διαριθμήσεται) persuadere del tutto sé e gli altri (978 A 4 – B 6).

L'Ospite ritiene assolutamente necessario chiarire che il numero è causa solo di beni e non è mai causa di mali e, per renderlo evidente, propone una distinzione netta tra i moti armonici e quelli disordinati mostrando come solo i primi manifestino appieno la potenza del numero¹⁷⁹. Quest'ultima ripartizione chiarisce e sancisce ulteriormente il legame inscindibile tra il numero, il bene, la virtù, legame che era già emerso in precedenza¹⁸⁰. In questa prospettiva si comprende perché il numero possa essere solo causa di beni e mai di mali: infatti, tutto ciò che è misurato, ovvero che ha in sé il numero, è di per sé buono, mentre tutto ciò che è in qualche modo illimitato, e quindi manca di numero al proprio interno, non può assolutamente essere buono¹⁸¹.

¹⁷⁷ Si riprende un aspetto che già dall'inizio era stato puntualizzato: non a tutti gli uomini è dato raggiungere certi livelli di conoscenza. Se però all'inizio dell'opera tale limitazione era stata posta per coloro che volevano essere felici e beati (973 C 3-6), in questa sede essa è legata alla conoscenza del numero in sé.

¹⁷⁸ La Napolitano nota giustamente come in questo passo sia esplicito che il numero è «principio di razionalità per eccellenza, valido non solo sul piano gnoseologico, ma anche su quello ontologico ed assiologico» (*Le idee...*, pp. 224-225).

¹⁷⁹ Anche nella *Repubblica* troviamo un'affermazione simile per bocca di Socrate, il quale sostiene che «l'ineleganza, l'irregolarità ritmica (ἄρρυθμία) e la disarmonia (ἄναρμωστία) sono sorelle della parola grossolana e del cattivo carattere, mentre le qualità opposte sono sorelle e imitazioni del carattere opposto, temperante e buono» (III, 401 A 5-8).

¹⁸⁰ Cfr. *Epinomide*, 977 B 9 – D 4.

¹⁸¹ Nel *Filebo* emerge chiaramente come la misura costituisca «la fondamentale caratteristica del Bene» (Migliori, *L'uomo...*, p. 491). Quindi tutte le realtà misurate, ovvero che possiedono un limite, sono buone: invece, quelle che mancano della misura non hanno un limite e quindi non possono essere considerate buone come le precedenti. Per quanto concerne i concetti di *Peras* e *Apeiron* presupposti nel passo, si veda quanto dice Migliori nel suo commento al *Filebo*, *L'uomo...*, pp. 439-445.

In quest'ottica risulta quindi chiaro che solo colui che si occupa del giusto, del buono e del bello – realtà di per sé misurate – e di ciò che ad essi è connesso, potrà muoversi nella direzione di una vita felice, armoniosa e misurata. Ma per esser capaci di persuadere se stessi e gli altri che una vita misurata è migliore di una disarmonica, è necessario avere scienza di questi argomenti, non è sufficiente la *doxa* vera: infatti, solo chi ha una conoscenza vera e fondata del numero è in grado di compiere un'opera di persuasione, dal momento che, avendo una conoscenza più stabile, è in grado di rendere ragione del proprio sapere¹⁸².

3.5. Come abbiamo imparato a contare

Dopo aver mostrato il ruolo chiave del numero e come esso permei la vita umana, l'Ateniese si accinge ad esaminare in che modo l'uomo abbia appreso questo dono del cielo:

Andiamo a considerare questo preciso punto, ossia in che modo abbiamo imparato a contare (ἀριθμεῖν). Suvvia! Infatti, in che modo si è generato in noi l'uno e il due, noi che tra tutti gli esseri siamo i soli con queste capacità? La natura non ha concesso a molti altri viventi (ζῶων) di essere capaci di imparare dal padre (πατρός) a contare (ἀριθμεῖν), mentre per prima cosa il dio stabilì per noi la capacità di comprendere ciò che ci viene mostrato, dopo che ce l'ha mostrato e continua a mostrarlo (978 B 7 – C 6).

Anche per quanto riguarda l'imparare a contare, come nel caso del dono del numero, l'uomo si trova in un condizione privilegiata rispetto agli altri viventi: è infatti il solo in grado di svolgere quest'attività¹⁸³. Ma la capacità di contare deriva *in primis* dal dio – quello che in precedenza era stato chiamato *ouranos* (977 A 4; B 2), *kosmos* (977 B 2) e *olimpos* (977 B 2) e in questo passo ci si riferisce a lui chiamandolo πατήρ (978 C 4)¹⁸⁴: egli ci ha elargito la

¹⁸² Su questo tema si veda M.I. Santa Cruz, *Facoltà dell'anima e persuasione*, in *Interiorità e anima*, a cura di M. Migliori, L. Napolitano Valditara, A. Fermani, Vita & Pensiero, Milano 2004, pp. 255-274.

¹⁸³ Tarán rimarca il fatto che l'autore lascia intendere che vi possano essere altri viventi, oltre all'uomo, dotati della capacità di contare, infatti, «sicuramente le creature eteree e aeree devono conoscere il numero perché vengono definite come εὐμαθοῦς (984 E – 985 A), e la stessa cosa può dirsi vera anche per i corpi celesti, questi esseri divini possiedono una perfetta conoscenza di tutto e per di più si muovono secondo il numero» (*Academica...*, p. 245). Di opinione analoga a Tarán è Novotný, che intravede la possibilità che anche le altre tre specie animate intermedie possano avere questa stessa capacità (*Platonis...*, p. 99). Riteniamo plausibile la lettura proposta da Tarán e Novotný; siamo però convinti che in questa sede l'intenzione non sia tanto quella di proporre un ragionamento in verticale, quanto, piuttosto, in orizzontale: ovvero, non si vuole negare la presenza di esseri divini in grado di avere nozioni matematiche, si vuole invece sottolineare che l'uomo è il solo vivente terrestre a cui è stata data questa opportunità.

¹⁸⁴ Novotný, (*Platonis...*, p. 99) nota giustamente come in precedenza ci si sia riferiti a questo dio chiamandolo θεός οὐρανός, mentre è proprio nel *Timeo* che Platone si riferisce al Demiurgo chiamandolo “padre” (42 E 7); anche Specchia propone una lettura analoga a quella fatta da Novotný (*'Epinomis'...*, p. 86). Harward, al contrario, ritiene che il dio a cui qui si fa riferimento non sia οὐρανός ma «il Creatore, l'autore sia del nostro essere sia di quello di Ouranos» (*The 'Epinomis'...*, p. 118), interpretazione che, seguendo Tarán, riteniamo errata, dal momento che questo πατήρ «dev'essere identico all'οὐρανός di D 2, dato che questo θεός ci insegna il numero così come fa οὐρανός, che è identificato con il cosmo a 977 B 2 e che aveva fatto dono all'uomo del numero» (*Academica...*, p. 246).

facoltà di capire e di apprendere quanto possiamo vedere e, proprio in questo modo, noi esseri umani siamo in grado di comprendere quanto il dio ci fa il dono di mostrarci.

Ed è infatti proprio a partire da questi fondamentali presupposti che l'Ateniese può proseguire chiedendosi:

cosa si potrebbe osservare (θεάσασθαι) di più bello al di fuori del giorno (τὸ τῆς ἡμέρας γένος)? Poi si passa ad osservare la notte, che fa apparire tutto in modo diverso. È dato che il cielo (οὐρανός), nel suo movimento, non smette di far susseguire alle numerose notti numerosi giorni¹⁸⁵, e non smette mai di insegnare agli uomini l'uno e il due, finché anche il più lento ad apprendere non abbia appreso in modo adeguato a contare (ἀριθμεῖν); infatti, il tre, il quattro e molti altri numeri (πολλά), ciascuno di noi li potrà concepire osservando tali fenomeni (978 C 6 – D 5).

È quindi il cielo stesso a farsi maestro dell'uomo insegnandogli i primi rudimenti di aritmetica attraverso l'alternanza del giorno e della notte. Infatti, il loro susseguirsi fa sì che colui che osserva attentamente il cielo riesca a comprendere innanzitutto l'uno e il due e poi, proprio a partire da questa prima alternanza, comprenda che questo spettacolo si ripete quotidianamente. Inoltre, l'uomo accorto osserverà che all'interno del cielo vi sono altri movimenti celesti che gli consentono di apprendere anche i numeri successivi all'uno e al due¹⁸⁶.

Questo passo sembra suggerirci che tutti, anche gli uomini meno dotati, possano venir istruiti dal dio su questi primi elementari rudimenti matematici. Questo aspetto del resto era stato sottolineato anche in precedenza (977 A 6 – B 1).

L'Ateniese prosegue poi la propria spiegazione affermando che:

Da questi <numeri> il dio ha costruito un'unità (ἓν) facendo la luna, la quale ora appare più grande (μείζων), ora più piccola (ἐλάττων), e, facendo sempre apparire un altro giorno dopo aver compiuto il suo percorso in quindici giorni e quindici notti; ed è questa una rivoluzione (περίοδος), se si vuole fare dell'intero ciclo un'unità (κύκλον ἓνα ὅλον), così che diciamo che il dio ha dato per natura la capacità di imparare anche al più lento dei viventi (978 D 6 – E 5).

¹⁸⁵ Tarán ritiene che qui sia «chiaramente implicito che la rivoluzione dell'ultimo cielo trasporta tutti i corpi celesti, dato che è proprio trasportando nel suo moto il sole che produce l'interminabile successione del giorno e della notte» (*Academica...*, p. 247). Ci sembra che la lettura di Tarán non tenga perché il testo dirà chiaramente che ogni astro muove da sé perché dotato di intelligenza (987 B 7 – C 1), mentre, in questo brano, ci si limita semplicemente a dare una spiegazione fenomenologica dell'apprendimento del numero da parte dell'uomo, basandosi sull'alternanza del giorno e della notte.

¹⁸⁶ Nel *Timeo* troviamo un'affermazione analoga fatta dallo stesso Timeo: egli, elogiando il senso della vista, lo ritiene di fondamentale importanza perché «dei ragionamenti che ora vengono fatti intorno all'universo, nessuno sarebbe mai stato fatto, se noi non avessimo visto né gli astri, né il sole, né il cielo. Ora, invece, il giorno e la notte, in quanto sono visti, e i mesi, i cicli degli anni, gli equinozi e i solstizi hanno realizzato il numero e ci hanno fornito la nozione di tempo e la ricerca intorno alla natura dell'universo» (47 A 2-7). Anche nella *Repubblica* Socrate sottolinea l'importanza dell'osservazione del cielo per coloro che vogliono occuparsi di astronomia, ma, precisa che l'utilità di questa, come della geometria, risiede nel suo essere in grado di suscitare problemi, aggiungendo: «per il resto dovremo lasciar perdere gli astri del cielo, se davvero, applicandoci all'autentica astronomia, vorremmo strappare quella facoltà naturale della nostra anima, che è la ragione, dalla sua condizione di inattività, trasformandola in qualcosa di utile» (VII, 530 B 6 – C 1).

Il dio, dopo aver mostrato all'uomo l'alternanza del giorno e della notte, dandogli così la possibilità di imparare l'uno e il due, ha fatto in modo che egli imparasse anche il seguito della sequenza numerica. Per questa ragione ha riunito la molteplicità in un'unità attraverso la successione delle fasi lunari¹⁸⁷: ciò consente di apprendere anche i numeri superiori al due vengano appresi grazie all'«osservazione delle differenti fasi della luna, da quella nuova fino a quando diventa piena»¹⁸⁸. Ancora una volta, si sottolinea poi che questa successione numerica è facile da comprendere: questo perché il dio ha donato per natura a tutti gli uomini la capacità di apprendere queste semplici nozioni.

Con le osservazioni fatte fino a questo punto, l'Ateniese può quindi sostenere:

Entro questi limiti e in questo modo, tutti i viventi che ne abbiano la capacità sono diventati capaci di numerare (ἀριθμητικόν) contemplando ciò che in sé è uno (τὸ καθ' ἑν αὐτὸ σκοποῦν); invece calcolare (λογίζεσθαι) sempre i numeri in tutti i loro rapporti (τὸ δὲ πρὸς ἄλληλα πάντα ἀριθμόν) mi sembra sia fatto in vista di qualcosa di più grande (μείζονος); e per questo, come abbiamo affermato, <il dio> generò la luna crescente e calante, facendo combinare i mesi per formare gli anni, e così, per una felice sorte (εὐδαίμονι τύχη)¹⁸⁹, si è cominciato a riconoscere tutti i numeri in rapporto agli altri (καὶ πάντα ἀριθμόν πρὸς ἀριθμόν ἤρξατο συννοεῖν) (978 E 5 – 979 A 6)¹⁹⁰.

L'Ospite propone una sottile distinzione tra il contare (ἀριθμεῖν) e il calcolare (λογίζεσθαι) precisando che tutti i viventi che si sono dedicati all'osservazione del cielo sono riusciti a conoscere i primi rudimenti aritmetici ricordati fino a questo punto. Il λογίζεσθαι, è la capacità di cogliere le relazioni che intercorrono tra i numeri¹⁹¹: questa avrebbe un grado di

¹⁸⁷ Specchia osserva che qui «la luna mostra l'avanzare dei giorni rispetto al sole il quale, invece, mostra l'alternarsi del giorno e della notte» (*'Epinomis'*..., p. 87), inoltre precisa che la lunazione dura «29 giorni, 12 ore e 44 minuti; ma l'autore arrotonda senza far distinzione tra il mese sidereo e il mese lunare». Anche Harward nota che l'autore ha arrotondato il calcolo del mese lunare, in quanto «i due quarti della luna sono di circa sei ore più corti rispetto ai quindici giorni e alle quindici notti» (*The 'Epinomis'*..., p. 118). Tarán ipotizza invece che in questo passo l'autore stia «criticando l'abitudine greca di dividere il mese in tre parti» (*Academica*..., p. 249), ma la lettura di Specchia e Harward è più puntuale.

¹⁸⁸ Tarán, *Academica*..., p. 248. Inoltre, l'autore ritiene che, «per imparare a contare fino a quindici è sufficiente osservare il giorno e la notte e le differenti fasi lunari, ciascuna in se stessa, ma per imparare a contare oltre il quindici dobbiamo stabilire relazioni tra i numeri» (*Academica*..., p. 250). La lettura di Tarán non ci convince. Infatti, non si capisce per quale ragione l'uomo, per poter contare oltre il quindici, abbia bisogno di stabilire relazioni tra numeri. Il senso di quest'espressione ci sembra diverso: qui l'autore può aver inteso che l'uomo ha appreso a conoscere l'uno e il due dalla semplice alternanza del giorno e della notte e che invece, grazie alle fasi lunari, abbia compreso che al due possono seguire altri numeri. Infine, dopo aver preso consapevolezza dell'esistenza di altri numeri, il dio ha fatto sì che i mesi lunari si susseguissero a formare gli anni, dando così la possibilità, a coloro che ne fossero in grado, di comprendere che i numeri possono essere posti in relazione tra loro, come si dirà nel passaggio immediatamente successivo (978 E 5 – 979 A 6).

¹⁸⁹ Quest'espressione non compare mai nei testi di Platone, ma Tarán ritiene che sia possibile assimilarla alla platonica θεία τύχη (*Academica*..., p. 251).

¹⁹⁰ Harward ritiene questo passo «uno dei più difficili nel dialogo» (*The 'Epinomis'*..., p. 119) ed anche Novotný ne parla come un «locus difficilissimus» (*Platonis*..., p. 104). Lo stesso Specchia vede in queste battute «uno dei passi più oscuri di tutto il dialogo», ritenendo che la difficoltà derivi «principalmente dal fatto che non si può con sicurezza stabilire il genere di πάντα di A1 e A4» (*'Epinomis'*..., p. 87).

¹⁹¹ Specchia riferendosi al verbo lo intende giustamente come «calcolare» e afferma che «tutta l'espressione, collegata alla precedente τὸ καθ' ἑν αὐτὸ σκοποῦν, implica un grado più elevato nello sviluppo della conoscenza dei numeri da parte dell'uomo: fin qui si è trattato di osservare i numeri come tali, ora invece si tratta

complessità maggiore e sarebbe successiva alla semplice facoltà di contare. Inoltre, la sua importanza è tale che da essere stata data in vista di «qualcosa di più grande»¹⁹². Affinché quindi, i viventi potessero sviluppare anche questa abilità, il dio fece in modo che i mesi fossero uniti a formare gli anni, mostrando in questo modo un'ulteriore relazione e complessità tra elementi.

Sulla base delle osservazioni fatte fino a questo punto, l'Ateniese può quindi concludere:

Per questo motivo la terra diviene per noi feconda e vi sono i frutti, ed è in grado di dare nutrimento (τροφήν) a tutti i viventi (τοῖς ζώοις), a condizione che i venti e le piogge (ὕετῶν)¹⁹³ non siano né eccessive (ἐξαισίων) né senza misura (ἄμετρων). Ma, se rispetto a queste cose qualcosa volgesse in male (φλαῦρον), non bisogna ritenere responsabile la natura divina (θείαν) ma quella umana (ἄνθρωπινην), che non amministra la propria vita in modo giusto (ἐν δίκῃ) (979 A 6 – B 3).

È proprio attraverso il susseguirsi dei mesi e degli anni che la terra è in grado di seguire il suo corso stagionale e di donare adeguato nutrimento ai viventi. Qualora però ci si trovasse in condizioni climatiche avverse, rispetto al loro naturale corso, non si dovrà ritenere responsabile il dio, ma si dovrà piuttosto incolpare l'uomo, dal momento che non è capace di vivere in modo conveniente. Si pone poi nuovamente l'attenzione sul fatto che il dio non possa essere causa di mali, ma solo di beni, come era stato affermato anche in precedenza (978 A 4-6), lasciando così all'uomo la responsabilità di entrare in sintonia con i ritmi della natura e del cosmo¹⁹⁴.

di calcolare i numeri nel loro reciproco rapporto» ('*Epinomis*'..., p. 88). La Cattanei ci aiuta a comprendere meglio la differenza tra *arithmetike* e *logistike* spiegando che «l'aritmetica studia i numeri in se stessi e le loro proprietà, mentre la *logistike* studia i numeri in rapporto reciproco e le proprietà dei loro rapporti. Chiaramente tra le due è basilare l'aritmetica» (*Le matematiche*..., p. 494). Inoltre, ricorda come la differenza che qui nell'*Epinomide* viene tracciata tra aritmetica e logistica è la stessa che compare anche «in diversi passi dei dialoghi di Platone» ('*Arithmos*'..., p. 153).

¹⁹² Specchia ritiene che l'espressione sia «vaga» e ritiene che «questa “cosa più grande” per la quale la divinità organizzò i mesi nell'anno» sia l'astronomia ('*Epinomis*'..., p. 88). Questa lettura viene condivisa anche da Tarán (*Academica*..., p. 250). A nostro avviso, invece, vista l'accortezza dell'autore nel segnalare il passaggio dalla molteplicità all'unità grazie all'osservazione della fasi lunari, la “cosa più grande” potrebbe essere la dialettica. Infatti, anche nel *Timeo* si dice che è a partire dall'osservazione del giorno e della notte e dalle alternanze stagionali che «ci siamo procurati il genere della filosofia» (46 B 1), filosofia che, per Platone, è sinonimo di dialettica.

¹⁹³ Tarán nota come questo termine sia di uso omerico e in Platone sia un *hapax* (*Academica*..., p. 250).

¹⁹⁴ Harward commenta il passo sostenendo che «l'uomo è dotato di intelligenza ed è da lui usata per selezionare l'ambiente. Se compie degli errori deve assumersene le conseguenze» (*The 'Epinomis'*..., p. 119) e, similmente, Specchia precisa che «l'uomo, dotato di intelligenza, subirà le conseguenze degli errori che potrà commettere, non adeguando il proprio modo di vivere ai criteri di giustizia» ('*Epinomis*'..., p. 88). Anche nella *Repubblica*, sebbene in un contesto differente, si sottolinea la bontà dell'operato divino, precisando che il dio, in quanto buono, produce solo effetti positivi (II, 379 B-C) e non ha colpa (θεὸς ἀνοίτιος; X, 617 E 1) delle sventure umane.

3.6. La difficoltà di essere buoni

L'esposizione sull'importanza del numero per l'uomo, la sua relazione con i principali moti celesti e l'alternanza stagionale da essi derivante appare ormai conclusa, tanto che l'Ateniese sceglie di richiamare l'attenzione dei suoi interlocutori su un discorso fatto in precedenza:

Ora, nella nostra ricerca sulle leggi (ζητοῦσιν περὶ νόμων) ci è parso facile per l'uomo conoscere il meglio in ogni altro campo, e che chiunque è capace di conoscere e fare ciò che dicevamo, se conoscesse ciò che sembra possa giovare e quello che non può giovare. Ci è parso, dunque, e ci sembra ancora, che tutte le altre ricerche (ἐπιτηδεύματα) non fossero molto difficili, ma che fosse molto arduo conoscere in che modo diventare uomini buoni (χρηστοὺς ἀνθρώπους). Il possesso di tutte le altre cose buone (χρηστά), come si è detto, è possibile e non è difficili da avere (δυνατὸν καὶ οὐ χαλεπὸν): ossia quale sostanza si debba o no possedere, che cosa un corpo debba avere o non avere (979 B 3 – C 5).

In un precedente discorso, parlando delle leggi, i tre interlocutori si erano trovati d'accordo nel sottolineare l'importanza di conoscere il meglio in ogni circostanza: ma, se è vero che in alcuni ambiti questo era apparso assai semplice, in altri casi lo era di meno: la vera difficoltà, infatti, non è tanto quella legata al possesso e alla gestione dei beni materiali, quanto quella di essere in grado di «rendere un uomo virtuoso»¹⁹⁵.

Ed è infatti proprio in questa direzione che prosegue l'argomentazione:

Per quanto concerne l'anima, si trovano ad essere tutti concordi nel ritenere che essa deve essere buona (ἀγαθήν), ed anche in che modo debba essere buona (ἀγαθήν) ossia giusta (δικαίαν), temperante (σώφρονα), coraggiosa (ἀνδρείαν) e inoltre sapiente (σοφὴν), tutti lo dicono, ma quale sia questa sapienza (σοφίαν), come dicevamo poco fa, non c'è nessuno fra tutti che riesce a concordare con nessun altro (979 C 5 – D 2).

Come si era detto nella ricerca sulle leggi¹⁹⁶, la vera difficoltà consiste nell'essere in grado di determinare come rendere un uomo buono. Tuttavia, tutti sono concordi nell'affermare che l'anima dev'essere buona e che, perché sia tale, deve possedere giustizia, temperanza, coraggio e sapienza: quando però si tratta di definire in che modo vada declinata questa sapienza, non si è in grado di raggiungere una posizione univoca¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Harward, *The 'Epinomis'...*, p. 119. Nell'*Epinomide* non si è affrontato quest'argomento e, quindi, l'unico riferimento possibile può trovarsi nelle *Leggi*. Infatti, Specchia vede «un evidente riferimento alle *Leggi* I, 631 C sgg., dove sono enumerati i beni umani: salute, bellezza, forza, ricchezza» (*'Epinomis'...*, p. 88). Anche Tarán vede una relazione in senso lato alle *Leggi*, senza però la possibilità di «rintracciare un luogo definito» (*Academica...*, p. 252), in cui il problema principale era quello di rendere un uomo buono: «questo perché solo l'essere pienamente buoni garantisce la felicità» (*Academica...*, p. 251).

¹⁹⁶ Cfr. nota precedente.

¹⁹⁷ È quindi interessante notare che nuovamente, come nel passo 977 B 9 – D 4, il discorso sulla virtù che viene proposto ha una connotazione eminentemente platonica e l'autore dell'*Epinomide* dà per scontato che il lettore conosca e comprenda l'importanza delle virtù qui elencate, della loro stretta e sottesa relazione con l'anima, come se questi fossero argomenti noti e in sé evidenti, tanto da non aver bisogno di ulteriori argomentazioni a supporto. Inoltre si vede come questa sapienza, oltre ad avere una forte valenza in ambito politico (976 C 7 – D 5), la debba avere anche in ambito etico.

L'Ateniese giunge così alla conclusione di questa sua analisi:

Ora, dunque, rispetto a tutti i tipi di sapienza (σοφίας) precedentemente considerati ne abbiamo scoperto un altro non da poco ai fini della nostra indagine, e cioè che sembra (δοκεῖν) essere sapiente colui che possiede quelle nozioni di cui abbiamo discusso; bisogna fare ora un discorso su questo per vedere se sia sapiente (σοφός) e buono (ἀγαθός) colui che possiede tali scienze (ἐπιστήμων) (979 D 2-6).

Vengono qui ricapitolati i punti cardine del discorso condotto fino a questo punto, dichiarando esplicitamente come i risultati fin qui conseguiti siano però bisognosi di un ulteriore approfondimento. Si era convenuto che la scienza del numero fosse quel sapere fondamentale in sé e per tutte le altre scienze, tuttavia, essa, sebbene sembra sia in grado di rendere l'uomo sapiente, non pare sufficiente. Alla luce di queste considerazioni, l'Ateniese fa un'ulteriore precisazione osservando che è ora necessario valutare se, colui che possiede tali scienze sia non solo sapiente, ma anche buono¹⁹⁸.

Con questa battuta possiamo dire che si conclude la prima sezione del dialogo, infatti, prima di procedere nell'approfondimento del discorso, vi è un breve scambio interlocutorio di battute tra Clinia e l'Ateniese.

*

Riprendendo brevemente le fila del discorso fatto dall'Ateniese fino a qui, possiamo affermare che, anche nel caso della conoscenza del numero, – così come in precedenza si era detto per i possessori delle tecniche (975 B 3; 975 D 1; 976 A 4; 976 B 5; 976 C 4) – coloro che la possiedono sembrano (δοκεῖν) sapienti, ma non vengono riconosciuti pienamente tali. Questo ci consente di asserire che la prima parte dell'analisi, quella dedicata all'esame di quelle tecniche che, in passato, hanno reso sapienti i loro possessori, sia stata funzionale per la ricerca del «fondamento – diremo noi – di tipo epistemologico ed ontologico»¹⁹⁹ di queste conoscenze: la movenza è verso le radici del sapere umano, fino a giungere alla conoscenza del numero, che, tolta al genere umano, precluderebbe ogni altra possibilità di conoscenza (976 D 1-3). Ma l'iniziale proposito d'indagine non può considerarsi concluso. Infatti, dopo questa discesa verso il fondamento, ci si appresta a compiere un movimento contrario, ovvero si cercherà ora di determinare l'apice del sapere. Ecco che allora la scienza del numero può solo dare la parvenza di sapienza al suo possessore, se confrontata con il vero sapere che si sta

¹⁹⁸ Tarán (*Academica...*, p. 254) e anche Harward (*The 'Epinomis'...*, p. 119) ritengono che le scienze a cui si allude siano l'aritmetica e l'astronomia. Per quanto riguarda il riferimento all'aritmetica possiamo essere d'accordo, ma nel testo non compare mai, almeno fino a questo punto, il termine astronomia e quindi non siamo autorizzati a pensare che in questa sede l'autore stia accennando ad essa. Riteniamo piuttosto che qui l'autore stia alludendo a quelle che, al termine della trattazione, saranno le discipline che le nature migliori dovranno apprendere (989 D 6 – 992 A 3). Infatti, sembra poco plausibile pensare che, dopo aver esaminato singolarmente le scienze che in passato avevano dato la fama di sapiente al suo possessore ed averle ritenute inadeguate, esse si riconsiderino ora per vedere se sono in grado di rendere un uomo sapiente e buono.

¹⁹⁹ Cattanei, *'Arithmos'...*, p. 147.

ricercando e non è ancora stato trovato. E questo sapere è a tal punto superiore a tutti gli altri che non vi può essere nessun uomo in grado di insegnarlo ad un altro uomo: solo un essere divino, il dio-cielo, ontologicamente superiore all'uomo, è in grado di farsi maestro a quest'ultimo. Inoltre gli uomini, pur avendo tutti la possibilità di osservare i moti celesti, non saranno tutti in grado di coglierne in egual misura l'essenza profonda ma, solo alcuni di essi ne saranno capaci.

4. INTERMEZZO

Conclusa questa prima sezione argomentativa condotta dall'Ateniese, troviamo un breve intermezzo dialogico tra questi e il cretese Clinia²⁰⁰:

CLINIA: Ospite, giustamente avevi detto che avresti mostrato grandi cose su argomenti di rilievo.

ATENIESE: Infatti, Clinia, non sono cose da poco (σμικρά); ma ciò che le rende più difficili è che sono interamente e assolutamente vere²⁰¹.

CLINIA: Assolutamente, Ospite; ma non desistere dal dirci ciò che pensi.

ATENIESE: Sicuramente, né voi dall'ascoltarmi.

CLINIA: Sarà così; e io riferirò per tutti e due (979 D 7 – E 6).

L'esclamazione di Clinia è volta a sottolineare e a confermare quello che era stato l'iniziale proposito dell'Ateniese, prima di accingersi ad intraprendere il suo discorso (973 B 7-8): egli avrebbe fatto un discorso in parte strano. L'Ospite, infatti, conferma il pensiero di Clinia, rimarcando la difficoltà degli argomenti trattati e precisando come ciò che ora si accinge ad esporre al suo uditorio sia assolutamente vero. Il proposito dell'Ateniese è quindi quello di portare avanti il ragionamento, mentre Clinia provvederà a dare l'assenso, anche a nome di Megillo, a quanto viene affermato.

Dal momento che l'analisi sulla sapienza non ha ancora trovato una soluzione condivisa, è proprio a partire da questo tema che l'Ospite sceglie di riprendere la sua argomentazione.

²⁰⁰ Specchia sottolinea l'importanza di questo breve intermezzo tra l'Ateniese e Clinia, in quanto esso «lega armonicamente i temi fondamentali della discussione» (*'Epinomis'...*, p. 89). Vicino a quest'ipotesi interpretativa è anche Tarán, il quale ritiene che «questo interludio serva a proporre nuovamente il problema della saggezza» (*Academica...*, p. 254). Di opinione opposta è invece Harward, il quale non trova un senso a questo intermezzo e giunge a ipotizzare che si sia addirittura persa una parte del testo (*The 'Epinomis'...*, p. 120). Crediamo che quest'ultima analisi non sia necessaria e neppure convincente: infatti, questa sezione è perfettamente collegata con le altre ed è funzionale a segnalare un "salto" tra la discussione appena conclusa e quella che seguirà. I temi di questa seconda parte, infatti, saranno decisamente più complessi di quelli appena trattati.

²⁰¹ Non condividiamo l'interpretazione di Specchia (*'Epinomis'...*, p. 89) il quale, seguendo F. Solmsen (*'Epinomis' 979 E 2*, «Classical Philology», 56 (1961), pp. 252-253, p. 253), suggerisce di correggere ἀληθῆ (vero) con ἄρηθ (insolito), sostenendo che così la frase sia più coerente con quanto detto in precedenza dall'Ateniese e con quanto si appresta a comunicare. A nostro avviso non è necessario operare questa sostituzione, perché il testo non solo risulta chiaro anche senza questa modifica, ma esso è anche perfettamente in linea con il pensiero platonico. Infatti, una cosa è vera perché è conforme alla natura della cosa stessa, ovvero alla sua struttura ontologica (cfr. Migliori, *L'uomo...*, pp. 71-74).

SECONDA PARTE: RIPRESA DELLA RICERCA

5. LA SAPIENZA E GLI DÈI: UN DUPLICE OBIETTIVO

L'Ospite, accordatosi con Clinia, si accinge così a proseguire nell'indagine:

ATENIESE: Bene. Innanzitutto bisogna iniziare a dire, a quanto sembra, se siamo capaci di comprendere in un nome quella che ci sembra essere la sapienza (εἰ δυνάμεθα ἐνὶ λαβεῖν ὀνόματι, τίς ἐστὶν ἣν οἰόμεθα σοφίαν εἶναι); se questo non fosse assolutamente possibile, in seconda battuta cercare di capire quali e quante forme di sapienza acquisire per essere sapiente (τίνας εἰσὶν ποτε καὶ ὅποσαι τινές, ἅς τις λαβὼν σοφός), stando al nostro discorso (μῦθον)²⁰².

CLINIA: Parla pure (980 A 1-6).

L'Ateniese richiama il suo uditorio al duplice scopo d'indagine che Clinia aveva posto all'inizio (973 A 1 – B 6), precisando, però, che l'*optimum* sarebbe riuscire a trovare *un solo nome* per definire la sapienza e secondariamente, qualora non si riuscisse, si dovrebbero individuare *quei saperi* in grado di predisporre ad essa. In questo modo l'iniziale proposito viene confermato e maggiormente articolato.

Tuttavia, l'attenzione dell'Ospite, invece di concentrarsi sulla soluzione da offrire al problema della sapienza, pone un'ulteriore questione da approfondire:

ATENIESE: Dopo questo non ci sarà da biasimare il legislatore (νομοθέτη) che raffiguri a parole gli dèi in modo più bello e migliore di quanto li abbiano descritti i suoi predecessori, come si fa in un bel gioco (παιδιᾷ καλῇ), che trascorra la vita onorando gli dèi, celebrandoli con inni e felicemente (ὕμνοις τε καὶ εὐδαιμονίᾳ).

CLINIA: Questo è un bel modo di parlare, Ospite. Infatti, se questo per te fosse lo scopo delle leggi, ti sia concesso di celebrare gli dèi e in questo modo di condurre la vita più pura e insieme di avere in sorte la più bella e nobile morte (980 A 7 – B 6).

Dopo il breve intermezzo tra Clinia e l'Ospite, sono quindi due i grandi temi che devono essere affrontati: da un lato la sapienza, dall'altro gli dèi. La discussione che seguirà sarà inizialmente un lungo *excursus* sulla natura del divino e degli astri (980 C – 988 E) e solo più tardi, acquisite queste conoscenze, si riprenderà la trattazione sulla sapienza (989 A sgg.). Questa inversione dei discorsi, lungi dall'essere una "svista" dell'autore, sembra piuttosto una sapiente divagazione per poter aggiungere nuovi e più completi elementi alla discussione sulla vera sapienza.

Inoltre, l'Ateniese esplicita che lo scopo del legislatore sarà quello di fare un passo avanti rispetto ai suoi predecessori nella rappresentazione degli dèi, per poterli così onorare nel modo a loro conveniente. Clinia non può che trovarsi d'accordo e osservare che, se

²⁰² Harward, e Novotný con lui (*Platonis...*, p. 111), nota giustamente come «nelle *Leggi*, nell'*Epinomide*, e nelle *Lettere*, μῦθος venga occasionalmente usato al posto di λόγος per intendere "discorso"» (*The 'Epinomis'...*, p. 120).

davvero il legislatore riuscisse in questo suo proposito, sarebbe nella felice condizione di vivere la vita sulla terra – e nell’aldilà – nel modo migliore²⁰³.

Dopo aver segnalato la necessità di affrontare anche un discorso sugli dèi, l’Ateniese chiede l’accordo di Clinia per procedere:

ATENIESE: Ebbene cosa dobbiamo dire, Clinia? Bisogna forse onorare veramente gli dèi innalzando inni, pregandoli per farci fare su di loro i discorsi più belli e migliori? È così o come?

CLINIA: Meravigliosamente così. E dunque, uomo mirabile, affidati agli dèi con devozione ed esponi il tuo bel discorso sugli dèi e sulle dee.

ATENIESE: Sia così, se il dio stesso ci farà da guida. Solo, preghiamo insieme.

CLINIA: Dopo di ciò, parla (980 B 7 – C 6).

Confermato il comune proposito di voler trattare dèi e onorarli in modo adeguato, all’Ateniese e a Clinia non resta che rivolgere agli dèi stessi una preghiera affinché essi guidino i loro discorsi.

6. UNA NUOVA TEOGONIA E ZOOGONIA

6.1. Premesse

L’Ospite riprende quindi la parola iniziando ad esporre le sue convinzioni sugli dèi:

ATENIESE: Innanzitutto, a quanto sembra, date le misere rappresentazioni degli antenati, è necessario che io rappresenti nel modo migliore, rispetto a loro, la nascita degli dèi (θεογονίαν) e quella dei viventi (ζωογονίαν)²⁰⁴, riprendendo quello che in precedenza avevo detto contro gli empi, quando avevo mostrato che gli dèi si prendono cura di tutte le cose, delle piccole e delle grandi, e pare siano inesorabili (ἀπαράμυθτοι)²⁰⁵ per quanto riguarda gli atti di giustizia - se vi ricordate, Clinia; infatti, avete preso appunti (ὑπομνήματα)²⁰⁶ – ed era senza dubbio vero quello che avevamo detto (980 C 7 – D 5).

²⁰³ Va precisato che, all’inizio dell’opera, era stato detto che la questione normativa doveva considerarsi conclusa (973 A 5- B 2): qui però ricompare la figura del legislatore. Lungi dal potere essere considerata una distrazione, è più ragionevole pensare che l’autore abbia volutamente lasciato nel testo dei segnali per suggerire al lettore il collegamento tra l’*Epinomide* e le *Leggi*, pur nella diversità dei loro contenuti.

²⁰⁴ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

²⁰⁵ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

²⁰⁶ Tarán osserva giustamente come questa frase vada intesa nel senso di enfatizzare «ciò che era stato dimostrato nel decimo libro delle *Leggi* contro gli atei» e che «deve qui essere assunto come conosciuto da Megillo e Clinia e anche dal lettore» (*Academica...*, p. 260). Sembra quindi poco convincente la lettura proposta da Specchia, il quale vede in questa frase «una precisa indicazione del metodo adottato in Accademia da Platone nell’ultimo periodo della sua vita, quando il dialogo perde ormai le precedenti caratteristiche per acquistare la fisionomia (nuova e diversa) di vera e propria discussione che, elaborata e riveduta nelle sue singole parti, sarà infine pubblicata. Orbene, le *Leggi* – opera assai vasta e complessa – esigevano, man mano che andavano sviluppandosi, per la stessa natura degli argomenti trattati, continui riferimenti e richiami a quanto era stato detto in precedenza; niente di più normale quindi che alcuni discepoli possedessero sotto forma di “appunti” (ὑπομνήματα), provvisoriamente scritti su tavolette di cera, ampie parti dell’opera in via di elaborazione, che andavano a consultare quando se ne desse l’occasione. Se ciò è esatto per le *Leggi*, non si vede perché non debba essere altrettanto esatto per l’*Epinomide*, ultimo libro delle *Leggi*, a queste incorporato quale “appendice” abbozzata da Platone nell’estremo limite della sua vita» (*Due note...*, pp. 351-2). La lettura di Specchia poggia su basi congetturali, infatti, non abbiamo alcuna notizia sul *modus operandi* di Platone in fatto di stesura delle sue opere.

L'intento principale di questa nuova argomentazione è quello di proporre un discorso sugli dèi migliore rispetto a quello fatto dagli antenati, i quali si sono limitati ad offrire delle pallide immagini degli dèi²⁰⁷. L'intento dell'Ospite è quindi quello di opporre «alla teogonia, frutto di immaginazione poetica, una nuova e diversa teogonia»²⁰⁸ e, conseguentemente, anche una nuova zoogonia. Ma per essere in grado di compiere tale operazione, è necessario che egli riprenda le fila del discorso sugli empi, discorso che è stato precedentemente affrontato insieme ai suoi interlocutori, dal quale era emerso che gli dèi esistono e si curano di tutte le cose²⁰⁹.

Con queste premesse l'Ateniese inizia ad esporre il suo discorso sugli dèi, partendo dalla constatazione che:

Questa era la cosa più importante (τὸ μέγιστον) tra quelle, ossia che ogni anima è del tutto (ἅπασα παντός) più vecchia (πρεσβύτερον) di ogni corpo – ricordate forse? Senza dubbio ve ne ricordate in qualche modo? - infatti, ciò che è migliore (ἄμεινον), più antico (παλαιότερον) e più simile al divino (θεοειδέστερον), è da credere che sia più venerabile²¹⁰ di ciò che è inferiore (ἥνέον), più giovane (νεωτέρου) e meno degno (ἄτιμότερον)²¹¹, come ciò che governa (ἄρχον) è del tutto più vecchio (πρεσβύτερον) di ciò che è governato (ἀρχομένον) e ciò che muove (ἄγον) di ciò che è mosso (ἀγομένον). Dunque accettiamo questo, ossia che l'anima è più vecchia (πρεσβύτερον) del corpo (980 D 6 – E 3).

²⁰⁷ Nel X libro delle *Leggi*, a cui questo passo fa esplicito riferimento, si spiegano le ragioni per cui non è bene tener conto dei discorsi fatti dagli antenati sugli dèi: «ci sono da noi discorsi scritti nei libri che da voi non sono a causa della virtù propria della vostra costituzione, come io intendo; alcuni sono in versi, altri in prosa e parlano degli dèi. I più antichi narrano come in principio fu la prima natura del cielo e delle altre cose e, procedendo non molto oltre il principio, espongono la nascita degli dèi e come venuti all'essere gli dèi ebbero rapporti fra loro. E se queste cose per coloro che le ascoltano sono buone o non buone in funzione di qualche altra cosa da quelle che dirò, non è proprio facile valutarlo facendo ad esse rimproveri, a esse che sono così antiche, ma per quanto riguarda le cure e gli onori che si debbono avere per i genitori non potrei proprio dire mai per esse un discorso di lode, non potrei dire che siano utili, né che sono state dette in modo conforme alla realtà, assolutamente. Ma lasciamo e diciamo addio a ciò che riguarda queste cose antiche, su di loro si esprima il giudizio che è caro agli dèi; noi ora dobbiamo accusare le opere dei nostri moderni e sapienti, in quanto sono causa dei mali» (*Leggi*, X, 886 B 10 – D 3).

²⁰⁸ Specchia, *Epinomis...*, p. 91.

²⁰⁹ Tarán, e con lui Specchia (*Epinomis...*, p. 92) e Harward (*The Epinomis...*, p. 121), nota come «i tre punti qui menzionati erano le conclusioni dell'argomento contro gli atei espresso nelle *Leggi*» (*Academica...*, p. 259). Il passo a cui fa riferimento Tarán è a conclusione della dimostrazione sostenuta dall'Ateniese contro gli empi, in cui afferma: «possiamo dire ora di aver dimostrato in modo sufficiente tutte le tre cose che ci siamo proposti e cioè che gli dèi esistono (θεοί τε ὡς εἰσίν), che si curano delle cose umane (ὡς ἐπιμελεῖς) e che non sono assolutamente corruttibili ad andare oltre la giustizia (καὶ παρὰ τὸ δίκαιον ὡς παντάπασιν ἀπαράιτητοι)?» (*Leggi*, X, 907 B 5-7).

²¹⁰ Appare subito chiaro che il testo stia proponendo un paragone tra le caratteristiche dell'anima e quelle del corpo, sottolineando come la prima sia indiscutibilmente superiore al secondo. Tuttavia, il testo è corrotto e non si esplicita in che modo l'anima sia da considerarsi migliore anche se la critica si trova concorde nel sottintendere «più venerabile».

²¹¹ La frase in greco suona così: πιθανὸν ὅτι τοῦ ἥνέου καὶ νεωτέρου καὶ ἀτιμότερου. La critica ha notato come il testo sia corrotto in quanto νέον non dà senso, tuttavia risulta chiaro che nel testo si sta istituendo un confronto tra l'anima e il corpo e per fare questo si creano delle contrapposizioni: παλαιότερον – νεωτέρου; ἄμεινον – ἀτιμότερου; θεοειδέστερον – ἥνέον. Harward ipotizza che la parola mancante potrebbe essere θνητόν ο ἄνθρωπίνον (*The Epinomis...*, p. 121), mentre Novotný suggerisce che la parola mancante sia ἁθέου (*Platonis...*, p. 118); Tarán propende per l'ipotesi di inserire χείρονος, che «bilancerebbe ἄμεινον, mentre ἀτιμότερου bilancerebbe θεοειδέστερον» (*Academica...*, p. 261): a nostro avviso, quest'ultima ipotesi risulta la più sensata e convincente.

Come aveva già in precedenza dimostrato²¹², l'Ateniese ricorda che l'aspetto più importante di tale argomentazione condotta contro gli empi era che l'anima si trova ad avere una priorità ontologica rispetto al corpo perché è una realtà anteriore a questo²¹³. Essa è quindi più originaria e simile al dio, è lei a governare e a muovere il corpo, il quale è una realtà più giovane e inferiore, destinata quindi, come tale, ad essere comandata e mossa dall'anima²¹⁴.

Forte di queste premesse, l'Ateniese prosegue dicendo:

Se le cose stanno così, allora per noi è più verosimile che il principio (τό πρῶτον) del principio della generazione (οὗ πρῶτον τῆς γενέσεως) sia benefico (ὑπὲρ γινόμενον); stabiliamo che il principio del principio (τὴν ἀρχὴν τῆς ἀρχῆς) è più nobile (εὐσχημονέστερον), e giungiamo nel modo più corretto, per quanto riguarda la generazione degli dèi (περὶ θεῶν γενέσεως), e agli elementi più importanti della sapienza (τῶν μεγίστων σοφίας).

CLINIA: Diciamo che sia così, secondo le nostre capacità (981 A 1-6)²¹⁵.

Sulla base di queste premesse, l'Ateniese osserva che, poiché l'anima è ontologicamente prima rispetto al corpo, si può verosimilmente supporre che essa, la quale si trova ad essere principio della generazione, sia anche un principio benefico; inoltre avrà uno statuto più nobile rispetto a quello del corpo, di cui a breve si parlerà. Tenendo conto di questi elementi si sarà quindi in grado di fare un discorso corretto per quanto concerne gli dèi e i problemi più importanti relativi alla sapienza.

Clinia non trova nulla da obiettare, si limita semplicemente ad osservare che ciò che l'Ateniese ha mostrato è da considerarsi vero nei limiti delle umane capacità: questo significa che l'uomo potrà avvicinarsi ad una corretta descrizione degli dèi ma, essendo questa realtà immensamente superiore a lui, non potrà mai rappresentarla perfettamente.

²¹² L'intera dimostrazione dell'antiorità dell'anima sul corpo, da cui prende le mosse il discorso condotto qui dall'Ospite, si trova espressa in *Leggi*, X, 894 E 4 – 897 B 6. All'interno di tale dimostrazione, il passo in cui più chiaramente si espone quanto viene qui ricordato dall'Ateniese cita: «quasi tutti rischiano di aver ignorato la natura dell'anima, che cosa si trova ad essere, e la sua facoltà e, fra le altre cose che la riguardano e che riguardano anche la sua generazione, hanno ignorato che l'anima è una delle entità originarie che ha preceduto tutti i corpi nel suo venir all'essere e guida tutti i mutamenti e le trasformazioni di questi più di ogni altra cosa. Se dunque queste cose sono così, non è forse anche necessario che tutto ciò che appartiene al genere dell'anima abbia preceduto nel suo venir all'essere tutto ciò che appartiene al corpo, poiché l'anima è più vecchia del corpo? CLINIA: Necessario» (*Leggi*, X, 892 A 2 – B 1).

²¹³ Nel corso della trattazione sull'anima esposta nel X libro delle *Leggi* si ricorda più volte l'antiorità dell'anima sul corpo (cfr. 892 A 5; 893 A 6-7; 896 B 2-3; 896 C 1-2).

²¹⁴ Tutta la dimostrazione dell'antiorità dell'anima sul corpo esposta nel X libro delle *Leggi* si basa sulla definizione di anima come «quel movimento che è capace di muovere se stesso» (896 A 1-2) e, conseguentemente, di causare il cambiamento e il mutamento nelle cose (892 A 5-7; 896 B 1).

²¹⁵ Novotný ritiene l'intero passo un «difficillimo loco» (*Platonis...*, p. 119) ed anche Harvard conviene che il passaggio sia davvero «difficile» (*The Epinomis...*, p. 121). Specchia, in linea con gli altri interpreti, segnala «notevoli difficoltà di interpretazione» e suggerisce di tradurre l'intero periodo come segue: «se è così, ne consegue che il nostro principio di generazione meriterà più credito di quello stabilito dagli antichi; ammettiamo anche che il principio da noi stabilito è più eccelso di quello loro e che noi intraprendiamo, nella maniera più giusta, nei riguardi della generazione degli dèi, i problemi più importanti della sapienza» (*Epinomis...*, pp. 92-3).

L'assenso di Clinia consente così all'Ospite di proseguire domandando:

ATENIESE: Suvvia, diciamo cosa verissima e secondo natura sostenendo che il vivente si ha quando l'anima e il corpo si incontrano in una composizione (σύνστασις), producendo una sola forma (μίαν μορφήν)?

CLINIA: Evidentemente.

ATENIESE: Questo è quindi il modo più giusto per chiamare il vivente?

CLINIA: Sì (981 A 7 – B 2).

Dopo aver elencato le peculiarità dell'anima, si avanza ulteriormente nell'argomentazione fino a sostenere che dove vi è l'unione dell'anima e del corpo in un'unica forma, possiamo dire che l'anima vivifichi quest'ultimo consentendo così di chiamare questo legame "vivente".

Con questa precisazione si conclude quella che potremmo definire una "premessa" al discorso che seguirà, nel quale, oltre a menzionare l'anima, verrà approfondita la dimensione del corpo e le sue differenti articolazioni.

6.2. I cinque corpi solidi

Poste queste premesse di carattere generale sull'anima e sul corpo, e ottenuta la condivisione dal suo uditorio, l'Ospite inizia ora ad esporre le sue opinioni in merito alla teogonia e alla zoogonia, come precedentemente annunciato (980 C 7 – D 5):

ATENIESE: Bisogna ora affrontare un discorso probabile (κατὰ τὸν εἰκότα) sui cinque corpi solidi (στερεὰ δὲ σώματα), dai quali si possono plasmare le cose più belle e migliori, mentre tutto l'altro genere (γένος) possiede una sola forma (μορφήν μίαν)²¹⁶; infatti, non c'è nulla che sia incorporeo (ἄσώματον) e non abbia in alcun modo colore, all'infuori del genere anima (ψυχῆς γένος), che è realmente il più divino (θειότατον). È solo a questo genere che si addice il plasmare e il dare forma (πλάττειν καὶ δημιουργεῖν), mentre al corpo, come abbiamo detto, si addice l'essere plasmato, l'essere generato (πλάττεσθαι καὶ γίνεσθαι) e l'essere visibile (ὁράσθαι); all'altra specie – diciamolo nuovamente, infatti, non è una cosa che bisogna dire solo un volta – si addice l'essere invisibile (ἀοράτω), intelligibile (γινώσκοντι νοητῷ), l'avere memoria (μνήμης) e il calcolare l'alternanza del pari e del dispari (λογισμοῦ τε ἐν περιτταῖς τε καὶ ἄρτιαις ἅμα μεταβολαῖς) (981 B 3 – C 4).

²¹⁶ Tarán, soffermandosi su questo termine, dichiara che è chiaro che in questa sede «l'autore neghi tacitamente l'esistenza separata delle Idee», dal momento che esclude la presenza di altre realtà al di fuori di quelle di corpo e anima (*Academica...*, p. 263). A nostro avviso non è possibile sostenere questa ipotesi, dal momento che l'autore sta qui semplicemente proponendo un confronto tra le caratteristiche dell'anima e quelle del corpo, realtà con caratteristiche e funzioni molto differenti tra di loro. Non si capisce quindi per quale ragione l'Ospite avrebbe dovuto far riferimento in questa sede alle Idee o, al contrario, perché l'assenza di un qualsiasi riferimento ad esse e alle loro caratteristiche costituisca una prova della negazione dell'esistenza separata delle stesse. L'aspetto su cui invece ci sembra interessante riflettere è che quest'espressione si trova ripetuta in maniera identica due volte in poche righe (981 A 9; B5), ed essa ricorre solo qui nell'*Epinomide*. Nel primo caso, l'anima e il corpo, combinandosi tra loro, possono dare origine ad un'unica forma: il vivente; nel secondo caso, mentre per il corpo si può parlare di genere e specie distinte, nell'anima genere e specie coincidono in un'unica forma. Crediamo che l'autore utilizzi la medesima espressione per sottolineare un punto comune: davanti alla pluralità di soluzioni possibili in una mescolanza o in una realtà, vi siano dei casi in cui sarà sempre *un'unica e sola forma possibile* risultante.

L'Ateniese si accinge così a proporre al suo uditorio un discorso probabile²¹⁷ sui cinque corpi solidi; ma, prima di affrontarlo, ricorda nuovamente le caratteristiche dell'anima confrontandole con quelle del corpo: il risultato di tale discorso si può esemplificare così:

ANIMA	CORPO
Ha un genere e un'unica forma	Ha un genere e cinque forme: terra, acqua, aria, fuoco, etere (981 C 5-8)
Incorporeo (ἄσώματος) ²¹⁸	
Invisibile (ἄόρατος) ²¹⁹	Visibile ²²⁰
Divina (θεῖος) ²²¹	
Plasma	È plasmato
Dà forma	È generato
Intelligibile	
Ha memoria ²²²	
Sa calcolare ²²³	

Da questa breve esemplificazione appare subito chiaro come l'anima assuma un ruolo eminentemente attivo rispetto al corpo, il quale, invece, si trova, rispetto ad essa, in una condizione di completa passività²²⁴.

Stabilito quindi che l'anima si trova in una condizione gerarchicamente superiore rispetto al corpo, l'Ateniese inizia la trattazione sistematica dei cinque corpi solidi dicendo:

Dato che i corpi sono cinque, bisogna mostrare che essi sono il fuoco, l'acqua, al terzo posto l'aria, al quarto la terra, al quinto l'etere, e questi, in base al loro predominio, producono molti viventi di ogni tipo. Ma è necessario osservarli uno per uno (981 C 5-8).

Come preannunciato (980 C 7 – D 5), l'Ateniese inizia ad esporre le basi della nuova zoogonia incominciando con l'esaminare singolarmente i cinque corpi solidi, che qui vengono ricordati secondo un generico ordine: 1) il fuoco; 2) l'acqua; 3) l'aria; 4) la terra; 5) l'etere²²⁵.

²¹⁷ Il riferimento ad un discorso probabile è presente più volte anche nel *Timeo*: 29 D 2, 53 D 5-6, 55 D 5.

²¹⁸ Il termine ricorre solo sei volte nel *corpus*: *Fedone*, 85 E 3; *Sofista*, 246 B 6, 247 C 9; *Politico*, 286 A 4, *Filebo*, 64 B 6; *Epinomide*, 981 B 3. Ad eccezione dell'*Epinomide*, in tutti gli altri testi esso viene usato per definire le Idee.

²¹⁹ Cfr. *Fedone*, 79 B-C; *Sofista*, 247 B 1; *Timeo*, 36 E 5 (anima del mondo).

²²⁰ Cfr. *Fedone*, 79 B-C; *Timeo*, 36 E 5 (corpo del mondo).

²²¹ Cfr. *Fedone*, 80 A 2, 91 C 7; *Leggi*, X, 904 D 4.

²²² Cfr. *Cratilo*, 437 B 2; *Filebo*, 33 C – 34 C, 35 B 11, 39 A 1; *Leggi*, IV, 709 E 6; X, 896 C 9.

²²³ Cfr. *Repubblica*, IV, 439 D.

²²⁴ Novotný ricorda come «il ruolo attivo dell'anima e la passività del corpo vengano riproposti anche a 983 D 6» (*Platonis...*, p. 124).

²²⁵ Essendo la questione dell'etere una delle più discusse all'interno di questo dialogo, abbiamo scelto d'inserire un'appendice su questo tema (*L'etere*, pp. 145-158).

Si afferma così che i cinque corpi sono in grado di dare origine a tutti i tipi di esseri viventi, i quali sono originati dalla differente mescolanza di tutti questi elementi: il predominio di un elemento sugli altri determina la specifica classe di appartenenza (il prevalere del fuoco creerà esseri ignei, quello dell'aria genererà esseri aerei e così via). L'analisi che seguirà si occuperà di esaminare singolarmente ciascuno dei cinque corpi per poterne osservare da vicino le caratteristiche peculiari e le eventuali somiglianze con gli altri.

6.2.1. LA TERRA

Si comincia così analizzando la specie terrestre:

Per primo poniamo il corpo terrestre (γῆινον) che comprende tutti gli uomini, tutti gli esseri dotati di piedi e privi, gli esseri capaci di camminare e quelli privi di movimento, tenuti da radici; bisogna ritenere che l'unità di questi esseri è data dal fatto che, pur essendo composti da ogni tipo di elemento, in essi prevale la terra e la natura stabile (στερεμνίας)²²⁶ (981 C 8 – D 5).

La caratteristica distintiva dei viventi terrestri è quella di essere formati in prevalenza da terra, in misura minore da tutti gli altri elementi e di avere una natura stabile. Tra di essi, vi sono numerose sottospecie: infatti, sono considerati terrestri gli uomini, gli esseri dotati di piedi e non – presumibilmente pesci, rettili ed uccelli –, quelli dotati di moto e quelli che ne sono privi – come piante e minerali. In sintesi, potremmo pensare che qui l'Ateniese stia associando a questo elemento tutti gli esseri viventi presenti sulla Terra.

6.2.2. IL FUOCO

Dopo la terra, il secondo corpo solido ad essere considerato è il fuoco:

Come seconda bisogna porre un'altra specie di viventi generati e insieme visibili; infatti, essa è per lo più composta di fuoco, pur avendo anche terra e aria e piccole parti di tutti gli altri elementi, ed è per questo che bisogna dire che da questi elementi si generano viventi visibili di ogni tipo. Inoltre bisogna considerare che i corpi celesti sono una specie di viventi, che, nel loro insieme, bisogna chiamare specie divina degli astri: essi hanno avuto in sorte il corpo più bello, l'anima più felice (εὐδαιμονεστάτης) e migliore (ἀρίστης). Penso che questi esseri non possano che partecipare di uno di questi due destini: infatti, o ciascuno di essi è indistruttibile (ἀνώλεθρον) e immortale (ἀθάνατον) e per necessità assolutamente divino, o ha una vita così lunga (μακράϊωνα) e conveniente (ικανόν), che nessuno di loro potrebbe desiderarne una maggiore (981 D 5 – 982 A 3).

Anche per questa seconda specie si sottolinea nuovamente che, sebbene sia principalmente costituita di fuoco, in essa sono presenti anche piccole componenti di tutti gli altri elementi. A questa specie appartengono i corpi celesti, che condividono con la specie terrestre precedentemente considerata la visibilità e la generazione: tuttavia, questi viventi si trovano in una condizione del tutto particolare rispetto a quelli delle altre specie, in quanto, avendo avuto in sorte il corpo migliore ed un'anima felice, devono essere considerati

²²⁶ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

divini²²⁷. Questo loro *status* li pone in una condizione di superiorità rispetto agli altri viventi e, proprio per questa ragione, l'Ospite ritiene che il destino di questi esseri sia di possedere la vita eterna, oppure di avere una vita così lunga da sembrare soddisfacente a chiunque²²⁸. Tale precisazione in merito al destino degli astri è necessaria in quanto, sebbene sia indiscutibile la loro divinità, tuttavia essi restano l'unione di un'anima con un corpo e quest'ultimo, pur essendo di per sé migliore di quello umano, dovrà pagare anch'esso il conto della propria materialità e, quindi, della propria corruttibilità.

6.2.3. LA SPECIE TERRESTRE E IGNEA: UN CONFRONTO

L'Ateniese poi, «prima di completare la scala dei viventi con la descrizione dei tre generi intermedi di creature, si concentra ancora sulla specie ignea dei corpi celesti»²²⁹ e, per dimostrare che gli astri sono creature divine dotate di un'intelligenza suprema, si concentra sulla regolarità del loro movimento (982 A 4 – E 6), confrontandolo con quello della specie terrestre:

Innanzitutto consideriamo, rispetto a ciò che stiamo dicendo, che queste due specie di esseri viventi – diciamolo di nuovo – sono entrambe visibili: una, apparentemente, è interamente di fuoco, l'altra di terra e quella di terra si muove in modo disordinato (ἄταξις), quella di fuoco si muove in modo completamente ordinato. Ora, bisogna ritenere dissennato (ἄφρον) ciò che si muove in modo disordinato, ed è per lo più ciò che fanno i viventi intorno a noi, ciò che si muove in modo ordinato e nel cielo, dev'essere considerato un gran segno di saggezza (φρόνιμον); perché il procedere sempre allo stesso modo, l'agire e il patire sempre nel medesimo modo, sono una prova adeguata che questi dispongono di una vita intelligente (982 A 4 – B 5).

L'Ateniese ricorda ora che sia la specie ignea, sia quella terrestre sono caratterizzate dall'essere visibili - questo perché entrambe possiedono una corporeità - e che, solo in apparenza, sembrano essere costituite interamente da un solo elemento²³⁰. Ci si sofferma quindi a sottolineare le differenze tra queste specie a partire dalla diversa tipologia di movimento che le contraddistingue: i viventi terrestri possiedono un moto disordinato che è

²²⁷ Nelle *Leggi* troviamo un'affermazione analoga per bocca dell'Ateniese: «Riguardo a tutti gli astri e alla luna, e riguardo agli anni, ai mesi e alle stagioni, quale altro discorso diremo se non questo stesso, cioè che, dal momento che un'anima o delle anime sono risultate cause di tutti loro, buone per ogni virtù, diremo che esse sono divinità, sia che stando dentro ai corpi, essendo creature viventi, regolino tutto il cielo?» (*Leggi*, X, 899, B 3-8).

²²⁸ Specchia nota che «siamo, sostanzialmente, sulla linea del pensiero di *Timeo* 41 A sgg., dove i corpi celesti sono esseri divini ed il Demiurgo assicura a loro l'eternità [...]. Il nostro testo però dà l'impressione di voler meglio precisare: i corpi celesti, essendo composti dalla più pura delle sostanze (il fuoco) e di anima intelligente, o sono divinità oppure immagini perfettissime della divinità» (*'Epinomis'*..., p. 95).

²²⁹ Tarán, *Academica*..., pp. 266-267.

²³⁰ L'Ospite intende dire che, ad un primo e superficiale sguardo, l'osservatore potrebbe pensare che gli astri siano composti interamente di fuoco e gli esseri terrestri interamente di terra, tuttavia questa è un'illusione, in quanto, come più volte si ricorderà, tutti i viventi sono formati da una mescolanza di tutti e cinque gli elementi.

sintomo di dissennatezza, al contrario gli esseri ignei sono caratterizzati da un movimento estremamente ordinato, che non può che essere indice di assennatezza²³¹.

Il moto disordinato che caratterizza i viventi terrestri non viene però ascritto all'uomo: l'Ateniese precisa infatti che tale moto è caratteristico degli esseri che ci circondano, escludendo così l'uomo da tale dinamismo. Infatti, pensando ai molteplici luoghi del *corpus* in cui Platone sottolinea la presenza di un'anima razionale a guida dell'agire umano²³², sarebbe molto strano pensare che qui l'uomo sia caratterizzato da un movimento totalmente disordinato. Ora, se sicuramente si può dire che solo gli astri possiedono un movimento ordinato, tuttavia gli uomini si trovano in una condizione sicuramente inferiore agli astri, ma superiore agli altri viventi terrestri, i quali, invece, sono caratterizzati da un moto disordinato.

6.3. L'anima e il movimento degli astri

Si è quindi visto come «il loro fare sempre le stesse cose è prova del fatto che i corpi celesti sono vivi e intelligenti, e che il *nous* governa i loro movimenti»²³³; conseguentemente:

La necessità che l'anima possieda l'intelletto (νοῦν) è, di tutte le necessità, la più grande – infatti, essa ordina con le sue leggi governando e non essendo governata – e, quando l'anima, consigliandosi con un ottimo intelletto (νοῦν), aspira al meglio, è immutabile, il suo fine si realizza compiutamente secondo l'intelletto (νοῦν), e nemmeno lo stesso acciaio potrebbe essere più saldo e immutabile; ma le tre Moire stanno di guardia e si occupano della perfetta realizzazione di ciò che è stato deliberato da ciascun dio, qualora le scelte siano state prese nel miglior modo (982 B 5 – C 5).

L'Ateniese, dopo aver evidenziato come il moto ordinato degli astri sia il segno della presenza in essi di un'intelligenza, è convinto che sia necessario che l'anima possieda un intelletto, in quanto, grazie ad esso, è in grado di operare anch'essa in modo ordinato, governando e operando per il meglio con costanza²³⁴. All'intelletto viene quindi ascritto un ruolo di guida, tanto che l'anima che si affida ad esso non può che aspirare al meglio, avendo come fine da realizzare un obiettivo saldo e immutabile. Inoltre, ad ulteriore garanzia del corretto operato degli astri, vi sono le Moire, le quali, in questa sede, hanno un ruolo di supervisione sull'operato degli dèi astrali, quasi a voler sottolineare, ancora una volta e con più enfasi, come gli astri siano esseri divini ed il loro operato non possa che essere ottimo.

²³¹ Anche nelle *Leggi* Platone afferma con forza la regolarità dei moti astrali (VII, 822 A), illustrando solo successivamente, ma con insistenza, la presenza in essi di un'anima guida e motrice (X, 896 E; 897 C; 898 D; 899 B).

²³² Cfr. ad esempio *Repubblica*, IV, 439 D-E; *Alcibiade I*, 133 C; *Fedro*, 246 A-B; *Timeo*, 89 E – 90 B.

²³³ Specchia, *'Epinomis'*..., p. 94.

²³⁴ Anche nelle *Leggi* (XII, 966 E 2-4 e 967 B 2-4) Platone ricorda la necessità che gli astri possiedano un intelletto in grado di guidarli con regolarità nei loro movimenti.

Per l'Ateniese è allora un dato di fatto innegabile che, se gli astri muovono in modo ordinato, questo è indice di intelligenza perché, dove vi è intelligenza, deve necessariamente esservi un'anima:

Per gli uomini, segno di ciò avrebbe dovuto essere il fatto che gli astri e tutto il loro percorso sono retti dall'intelletto (νοῦν), dal momento che essi fanno sempre le stesse cose da un tempo straordinariamente antico, non cambiano intenzione (μεταβουλεύμενον)²³⁵ andando in su e in giù, né muovono ora in un modo e ora nell'altro, errando (πλανᾶσθαι) o cambiando la propria orbita (μετακυκλεῖσθαι)²³⁶ (982 C 5 – D 2).

Osservando i cieli gli uomini si sarebbero dovuti accorgere naturalmente e in modo incontrovertibile della presenza di un intelletto all'interno degli astri, in quanto esso solo è in grado di garantire un movimento così ordinato e costante, movimento che per giunta è tale da tempi immemori. Ma, nonostante questa regolarità nei movimenti sia sotto gli occhi di tutti gli uomini, non tutti sembrano essersene accorti, tanto che l'Ateniese non può che polemizzare con quanti negano tale evidenza:

Da molti di noi è stato creduto il contrario, ovvero ciò che fa le stesse cose e allo stesso modo non possiede un'anima; così la maggioranza si è posta al seguito di tali dissennati, sostenendo che l'umano è dotato di ragione (ἔμφορον) dal momento che si muove, invece, il divino è dissennato (ἄφορον) dal momento che mantiene sempre il medesimo moto (ἐν ταῖς αὐταῖς φοραῖς). Eppure è lecito ritenere che l'uomo, facendo una scelta più bella, migliore e più gradita (φίλα), avrebbe dovuto ritenere dotato di ragione (ἔμφορον) ciò che fa sempre le stesse cose, nel medesimo modo e senso; e tale dev'essere la natura degli astri, la quale è la più bella a vedersi, e il loro cammino (πορείαν) e la loro danza corale sono le più belle e magnifiche di tutti i cori, e portano a compimento ciò di cui hanno bisogno tutti i viventi (982 D 3 – E 6).

Secondo l'Ateniese vi sarebbe una diffusa ed errata convinzione tra gli uomini, in base alla quale il movimento ordinato sarebbe sintomo di dissennatezza, mentre il moto disordinato sarebbe indice di assennatezza. Egli pone quindi in opposizione un'ipotesi di tipo meccanicistico, per la quale sarebbero delle forze naturali a muovere gli astri, in opposizione ad una causa di tipo teleologico, dove, invece, sarebbe l'intelligenza a generare il moto astrale. Questa prospettiva genera però una condizione paradossale in cui gli astri, che muovono in modo costante, sono visti come privi di ragione, mentre i viventi terrestri, che muovono in modo discontinuo e irregolare, si trovano ad essere considerati come dotati di ragione. È pertanto necessario che gli uomini scelgano di sposare la teoria proposta dall'Ateniese, sostenendo che gli astri, che muovono in modo ordinato, sono dotati di intelligenza, mentre ciò che muove in modo disordinato ne è privo. In questo modo gli uomini

²³⁵ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

²³⁶ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

saranno in grado di cogliere la bellezza della danza astrale (χορεία)²³⁷, che procura loro le condizioni per il sostentamento.

A seguito di questa argomentazione, l'Ateniese propone un'ulteriore prova a supporto dell'animazione degli astri:

E giustamente abbiamo detto che questi sono animati: per prima cosa riflettiamo sulla loro dimensione. Infatti, essi non sono così piccoli come sembrano, anzi ciascuno di essi ha una massa (ὄγκον) davvero enorme – conviene crederlo; dato che si può provare in modo adeguato – infatti, siamo capaci di ritenere, correttamente, che l'intero volume del sole è più grande dell'intero volume della terra, e così tutti gli astri, che sono mossi, possiedono una straordinaria grandezza. Consideriamo ora in che modo una forza naturale potrebbe far muovere circolarmente una simile massa impiegando sempre lo stesso tempo. Io dico che solo un dio può essere la causa, e non potrebbe esserci altrimenti altra possibilità; infatti, non potrebbe essere mai animato da altro all'infuori del dio, come abbiamo dimostrato. È dato che un dio può fare questo, in primo luogo è stato facilissimo che ogni corpo e tutte le masse fossero viventi, in seguito, farlo muovere nel modo che ha ritenuto migliore (982 E 6 – 983 B 6).

L'Ospite ritiene che, sebbene alla vista gli astri appaiano molto piccoli, in realtà essi sono tutti di grandi dimensioni, tanto che, ad esempio, la massa del sole è sicuramente molto più grande di quella della terra²³⁸. Egli ribadisce che gli astri hanno un movimento circolare estremamente preciso nonostante la loro mole imponente: tuttavia in natura non vi è alcuna forza in grado di far muovere simili masse in modo così regolare e da così tanto tempo. Ecco che allora non resta che trovare come spiegazione a tanta perfezione la presenza di un dio capace di animarli e di imprimere loro un movimento armonico e costante. In questo modo appare indiscutibile il fatto che gli astri siano dei viventi, ovvero un'unione di anima e corpo, dotati del miglior movimento possibile²³⁹.

²³⁷ Anche nel *Timeo* (40 C 3) si fa riferimento al movimento degli astri definendolo come una danza, che va in generale inteso come loro movimento nel corso di un periodo determinato, ad esempio di un anno, e dà origine al susseguirsi delle stagioni, le quali producono i mezzi per sostentamento dei viventi.

²³⁸ Crediamo che i Greci potessero avere fatto una stima delle dimensioni degli astri, soprattutto quella del sole sulla base delle eclissi solari totali: infatti, quando la luna si frappone tra la terra ed il sole, oscurando quest'ultimo, anche nel momento di oscuramento totale, resta comunque visibile la circonferenza solare dietro quella lunare. Inoltre, è noto che durante un'eclissi solare totale, solo da alcuni luoghi della terra è possibile osservarla, mentre nella maggior parte delle zone essa apparirà solo come parziale.

²³⁹ A nostro avviso, pur restando indiscutibile il fatto che non vi sia alcun luogo nell'*Epinomide* in cui si sostiene esplicitamente che il dio è la causa dell'animazione degli astri, tuttavia tale affermazione risulta perfettamente in linea con il pensiero di Platone, il quale, in più scritti, pone un *deus ex machina* che inizialmente predispone il cosmo ed i suoi movimenti e, in un secondo momento, lascia che esso muova in modo autonomo mantenendo l'ordine precedentemente imposto. Nel mito del *Politico*, ad esempio, il dio che inizialmente governa il movimento del cosmo decide poi di abbandonarlo a se stesso e l'universo, dopo un'iniziale momento di sconvolgimento «tornato in ordine, si mosse per la sua rotta abituale, avendo cura e dominio egli stesso sulle cose dentro di lui e su se stesso, ricordando, per quanto possibile, l'insegnamento del suo Artefice e Padre» (273 A – B). Il cosmo creato dal dio del *Politico* è quindi un universo che non ha bisogno di una costante gestione diretta da parte del suo artefice, ma che, vivente dotato esso stesso d'intelligenza, è in grado di continuare a muoversi autonomamente in modo ordinato. Anche nel *Timeo* troviamo il Demiurgo che crea i pianeti, li dispone nelle loro orbite ed imprime loro il movimento: essi poi continueranno a muovere secondo le indicazioni ricevute dal padre (37 D 3 – 39 E 2). Siamo perciò convinti, e il testo dell'*Epinomide* ce lo conferma nelle battute immediatamente successive (983 B 6 – C 5), che anche qui si profili uno scenario analogo, in cui il dio si occupa della formazione degli astri come viventi, per poi disporli nelle loro orbite e imprimere loro l'iniziale

Grazie alle considerazioni fatte fino a questo punto dall'Ospite per quanto riguarda gli astri e la loro animazione, egli può affermare:

Ora, intorno a tutto ciò potremmo fare un unico discorso vero: non è possibile che la terra²⁴⁰, il cielo (οὐρανόν) e tutti gli astri e le loro masse, non abbiano presso di loro o al loro interno un'anima, che li faccia procedere rigorosamente nel corso degli anni, dei mesi e dei giorni e che consenta loro di produrre, per tutti noi, ogni tipo di bene (983 B 6 – C 5).

L'Ateniese cerca di porre un punto fermo nella sua argomentazione sostenendo che quello che qui sta proponendo è un discorso vero, e non probabile come invece aveva preannunciato inizialmente (981 B 3-4). Dobbiamo quindi assumere come dato certo che gli astri siano dotati di un'anima, poco interessa se al loro interno o meno²⁴¹: è essa a farli muovere nel corso del tempo sempre in modo costante, dando così origine ai cambiamenti stagionali che consentono la produzione delle risorse necessarie per il nostro sostentamento.

L'Ospite decide quindi di ripercorrere le fila delle argomentazioni condotte fino a questo punto sugli astri, per dimostrare che essi sono esseri divini perché sono razionali:

Bisogna che l'uomo, anche quello da poco, non dica delle sciocchezze, ma abbia la parvenza di parlare in modo chiaro. Ora, se qualcuno ritiene che le cause di questi corpi siano dei movimenti (ῥύμις), delle forze naturali o qualcosa del genere, non parla in modo chiaro. Così dobbiamo riprendere ciò che abbiamo detto e valutare se il precedente discorso abbia una *ratio* (λόγος) o se, invece, era del tutto errato sostenere che, per prima cosa, vi sono due tipi di realtà esistenti, l'anima e il corpo, e ciascuno dei due consta di molti esseri, gli uni diversi dagli altri, come sono diverse tra loro le specie, e non c'è nessuna terza realtà comune a queste e, infine, che l'anima è superiore al corpo (983 C 6 – D 5).

L'Ateniese ci tiene a riprendere la l'argomentazione perché vuole che alcuno, nemmeno l'uomo più sciocco, non conosca adeguatamente la natura e il movimento degli astri: infatti, non parla in modo corretto colui che adotta una visione meccanicistica, attribuendo il moto dei corpi celesti a forze naturali o a qualcosa di simile. L'Ospite ritiene quindi necessario ricordare gli aspetti principali della precedente dimostrazione, nella quale si era sostenuto: 1) che vi sono due generi esistenti, l'anima e il corpo, le quali si articolano in specie differenti²⁴²; 2) che non vi è nessun'altra realtà al di fuori di queste²⁴³; 3) e che l'anima è superiore al corpo.

movimento. Una volta però impresso tale movimento, è la presenza dell'anima intelligente all'interno dei corpi celesti a consentire ad essi di continuare a percorrere sempre nello stesso modo le loro orbite.

²⁴⁰ La critica (Novotný, *Platonis...*, p. 139; Specchia, *'Epinomis'...*, p. 98; Harward, *The 'Epinomis'...*, p. 126) ha cercato di risolvere questa stranezza, di un moto della terra, sostenendo che in realtà qui si faccia riferimento alla rotazione della terra stessa attorno al proprio asse, cosa che Platone affermerebbe anche nel *Timeo* (40 A-B).

²⁴¹ Nell'*Epinomide* troveremo riproposta quest'alternativa sulla localizzazione dell'anima negli astri (986 B 3 – C 5): tuttavia, essa non è una novità dal momento che anche nelle *Leggi* ritroviamo questa duplice ipotesi irrisolta sul moto degli astri (X, 898 E 8 – 899 B 2).

²⁴² Ci sembra plausibile la lettura di Specchia, il quale ritiene che nel testo vi sia sottintesa l'idea che «l'anima non è unica ma che bisogna ammettere tante anime quante sono gli astri (*Leggi*, 899 B 5)» (*'Epinomis'...*, p. 99).

In aggiunta a questo:

Considereremo allora che l'anima è dotata di ragione (ἔμψυχον), e che il corpo è dissennato (ἄψυχον), che l'una comanda (ἄρχον) e l'altro è comandato (ἀρχόμενον), e l'una è causa di tutto, l'altro non è causa di nessuna affezione (πάθη); così, ritenere che i fenomeni celesti dipendano da una causa diversa, e non siano il risultato dell'anima unita al corpo è grande follia e mancanza di ragione (983 D 5 – E 3).

I punti fermi stabiliti durante l'argomentazione dell'Ateniese sono²⁴⁴:

- vi sono due realtà: l'anima e il corpo;
- l'anima è superiore al corpo;
- l'anima è dotata di ragione, il corpo ne è privo;
- l'anima comanda, il corpo è comandato;
- l'anima è causa di tutto, il corpo non è causa di alcuna affezione.

Il discorso è quindi interamente volto a dimostrare il primato indiscusso dell'anima sul corpo, sia a livello di priorità ontologica, sia dal punto di vista direttivo: con queste premesse l'Ateniese non può che affermare con sicurezza che i movimenti dei fenomeni celesti sono causati dall'azione dell'anima sul corpo dell'astro. In questa prospettiva allora, nessuna delle tre precedenti congetture sul movimento (originato da cause fisiche) degli astri può essere accolta (983 C 7-9) e si può solo ragionevolmente sostenere che sia l'anima a farli muovere.

Così l'Ateniese, nella convinzione di sottoporre al suo uditorio un discorso veritiero, e per far sì che tale discorso risulti vincente, propone loro alcune ulteriori dimostrazioni a supporto della divinità degli astri:

Ora, se vogliamo che il discorso su tutte le cose sostenute risulti vittorioso e se si vuole mostrare indubitabilmente che tutti questi esseri sono divini, bisogna attribuire loro una di queste due nature: infatti, o bisogna celebrarli proprio come dèi, o bisogna considerarli come immagini di divinità, come simulacri prodotti dagli stessi dèi; infatti, <i loro artefici> non sono né stolti (ἀνοήτων) né mediocri (βραχέος), ma, come abbiamo detto, non possiamo che adottare una di queste due visioni, e dobbiamo onorare tali simulacri più di ogni altro. Infatti, non vi sono simulacri (ἄγάλματα) più belli né più comuni (κοινότερα) a tutti gli uomini, né situati in luoghi così importanti, né superiori per purezza (καθαριότητα)²⁴⁵, dignità, e pienezza di vita di questi, dato che essi sono pienamente così (ἡ ταύτη ὡς πάντη ταύτη)²⁴⁶ (983 E 3 – 984 B 1).

Per rafforzare ulteriormente la sua dimostrazione, l'Ateniese ritiene necessario pensare che gli astri siano 1) o dèi a pieno titolo, oppure, 2) dei simulacri prodotti dagli stessi dèi. In

²⁴³ Crediamo, con Specchia, che «qui è semplicemente esclusa dall'autore una "terza" specie che interferisca in qualsiasi modo fra anima da una parte e corpo dall'altra» ('*Epinomis*'..., p. 99). Va inoltre segnalato come questo punto sia introdotto qui per la prima volta, dal momento che non se ne trova traccia nella precedente discussione: tuttavia, crediamo che esso sia inserito per enfatizzare maggiormente lo stretto legame tra anima e corpo; infatti, non vi è alcuna necessità di introdurre un terzo termine per legare anima e corpo dal momento che la prima esercita direttamente la sua azione sul secondo.

²⁴⁴ L'Ospite riprende qui quanto aveva affermato a 981 B 3 – C 4.

²⁴⁵ Il termine è un *hapax* all'interno del *corpus* platonico.

²⁴⁶ Specchia – e con lui Harward (*The 'Epinomis'*, p. 127) – ravvisa giustamente delle difficoltà nella traduzione di queste battute finali: tuttavia egli ritiene che il senso generale del passo sia chiaro, ovvero «queste statue sono state create tanto belle che non ce ne possono essere altre (di migliori) sotto ogni aspetto» ('*Epinomis*'..., p. 100).

ogni caso, qualsiasi ipotesi si scelga di accogliere tra queste, resta indubbio che essi sono degni d'essere onorati, dal momento che sono immagini di indiscutibile perfezione, collocati nei luoghi più puri e dotati della natura più vera²⁴⁷.

6.4. Le tre specie intermedie

Con quest'ultima precisazione l'Ospite conclude la trattazione delle caratteristiche dei viventi ignei e si accinge a prendere in esame le peculiarità delle tre specie di viventi di cui ancora non si è occupato.

Ora, dunque, per quanto concerne gli dèi, accingiamoci a valutare questo: dopo aver esaminato le due specie di viventi visibili, una delle quali l'abbiamo detta immortale (ἀθάνατον), l'altra, dato che è tutta quanta di terra, mortale (θνητόν), cerchiamo di descrivere le tre specie che, tra le cinque, occupano il posto nel mezzo e che, chiaramente, secondo un'adeguata opinione, sono intermedie rispetto alle altre (984 B 2 - 6).

Si riprende il discorso lasciato in sospeso in precedenza (981 C 5-8), ricordando che per ora si sono prese in esame solo le due specie visibili: quella immortale, ovvero gli esseri ignei, e quella mortale, cioè gli esseri terrestri. L'Ateniese precisa che ora si andrà a completare l'analisi sugli dèi esaminando le tre restanti specie, le quali occupano una posizione intermedia tra le altre due²⁴⁸.

6.4.1. L'ETERE

Si sceglie così di procedere in modo gerarchico, considerando per prima la specie più vicina agli esseri ignei:

Dopo il fuoco collochiamo l'etere, e poniamo che a partire da quello (ἐξ αὐτοῦ) l'anima ottiene la capacità di plasmare quella data specie di viventi, allo stesso modo di quelli delle altre specie, che hanno per lo più la natura di questo elemento e in misura minore degli altri, grazie ad un vincolo (συνδέσμου)²⁴⁹; dopo l'etere, l'anima forma dall'aria (ἐξ ἀέρος) un'altra specie di viventi, e, in terzo luogo, dall'acqua (ἐξ ὕδατος) (984 B 6 - C 4).

La classificazione dei viventi proposta dall'Ospite vede al vertice, sia da un punto di vista spaziale, sia da un punto di vista gerarchico, la specie ignea, seguita nell'ordine da quella eterea, da quella aerea, da quella acquatica, concludendo con quella terrestre. Viene poi

²⁴⁷ Sembra che l'Ateniese, tra le due ipotesi sulla natura degli astri, scelga, tacitamente, la seconda, ovvero quella che vede nei corpi celesti dei simulacri opera degli dèi. Tale propensione sembra così porsi perfettamente in linea con quanto sostenuto in precedenza, quando egli aveva ipotizzato la presenza di un dio ordinatore degli astri e dei loro movimenti (983 B 3-6).

²⁴⁸ In questa sede crediamo che l'Ateniese faccia riferimento agli dèi, anche se poi in realtà si parlerà delle tre specie dèmoniche di etere, aria, acqua, perché, come si chiarirà in seguito, due di esse sono divine (984 E 3 - 985 B 4) e una, quella acquatica, è semidivina (985 B 4 - C 1).

²⁴⁹ Specchia osserva giustamente che «qui l'autore vuole dire che una mescolanza di altri elementi penetra in quello fondamentale (che in questo caso è l'etere) con lo scopo di legare, di riunire il tutto» (*Epinomis*..., p. 101).

nuovamente ribadito il criterio in base al quale si stanno organizzando le specie, ovvero, ciascuna di esse è composta da tutti e cinque gli elementi, ma è a seconda del prevalere di uno di questi sugli altri che se ne decreta la specie di appartenenza²⁵⁰.

6.4.2. DUE PRECISAZIONI: L'ANIMA DEL MONDO E GLI DÈI OLIMPICI

Resta tuttavia indiscussa la presenza di un'anima all'interno dei singoli viventi delle differenti specie e si annuncia anche quella di un'anima del mondo:

Dopo aver prodotto tutti questi esseri viventi, l'anima probabilmente (εἰκός) riempi l'intero cielo con tutte le specie secondo la loro capacità (δύναμιν), generando tutto ciò che partecipa della vita; quelli della seconda, della terza, della quarta e della quinta specie, iniziando dalla generazione degli dèi visibili (θεῶν τῶν φανερῶν), e finendo con noi uomini (984 C 4 – D 2).

L'anima, quindi, oltre ad aver dato forma ai diversi tipi di vivente, informa anche l'intero cosmo vivificando tutto ciò che esiste, iniziando dagli astri e proseguendo in modo discendente attraverso i viventi di etere, di aria, d'acqua fino a giungere a quelli terrestri²⁵¹.

Prima di procedere oltre nella presentazione degli esseri aerei ed acquatici, l'Ospite si preoccupa di fare un breve inciso anche sugli dèi della mitologia tradizionale:

Per quanto riguarda gli dèi, Zeus, Era e tutti gli altri, ciascuno li disponga dove desidera, considerando la nostra stessa legge e si attenga saldamente (πάγιον)²⁵² a questo discorso (984 D 3-5).

L'intento dell'Ateniese in questa parte dell'argomentazione era, come visto, quello di proporre una nuova teogonia ed una nuova zoogonia (980 C 7 – D 5), tuttavia le tradizionali divinità olimpiche non sono eliminate o screditate, lasciando ad ognuno la possibilità di collocarle dove preferisce. Il punto fondamentale su cui però l'Ospite non transige è che la presenza di questi dèi olimpici sia consentita a condizione che la loro introduzione non procuri alcuna modifica nell'apparato zoogonico che egli ha illustrato²⁵³.

²⁵⁰ Va notato in queste righe il reiterato uso di ἐξ, posto prima di ciascun elemento, per indicare l'elemento prevalente nella composizione di ciascuna specie dei viventi (984 B 7; C 3; C 4).

²⁵¹ Anche nel *Timeo* troviamo un'analoga descrizione di come l'anima del mondo pervada l'intero cosmo (36 D 7 – 37 A 2).

²⁵² L'aggettivo è un *hapax* nel *corpus*, tuttavia Tarán nota che l'avverbio risulterebbe invece molto frequente in Platone (*Academica...*, p. 282).

²⁵³ Specchia, commentando il passo, osserva che qui «non vengono rinnegati gli dèi della mitologia che sono stati consacrati dal culto tradizionale, ma nei riguardi della fede in questa divinità, ciascuno – afferma l'autore – si comporti κατὰ τὸν αὐτὸν νόμον, cioè secondo il principio (νόμον) che consiste nello stabilire, tra gli esseri divini una classificazione rispondente ai cinque γένη ζῴων di cui si è parlato fin qui. È evidente l'allusione (ironica! Il nostro passo richiama *Timeo*, 40 D 6) alla genealogia degli dèi mitologici che implica una classificazione degli stessi» (*'Epinomis'*..., p. 101). A nostro avviso, il critico non coglie il reale punto del discorso: infatti, l'attenzione dell'autore è centrata piuttosto sul *dove* collocare queste divinità olimpiche, e la risposta data è che, rispetto al discorso fatto, ossia rispetto alla partizione in cinque specie di viventi, ciascuno li può collocare dove crede, a patto che non vada ad alterare il discorso fatto fino a questo punto. Crediamo quindi che sia corretta la lettura di Harvard, il quale ritiene che in questo passo, così come in *Timeo* 40 D 6, la posizione riservata agli dèi tradizionali «sia lasciata intenzionalmente vaga» (*The 'Epinomis'*..., p. 128).

6.4.3. COME RELAZIONARSI CON GLI ESSERI DIVINI E L'ARIA

Una volta stabilito che ciascuno può collocare nel modo che ritiene più opportuno gli dèi della tradizione, si cerca di comprendere meglio quale sia il modo più corretto di relazionarsi con le cinque specie di viventi:

Quanto agli dèi visibili, i più grandi, i più onorati e che vedono nel modo più penetrante ogni cosa e primi, bisogna dire che sono gli astri e, insieme a questi, quelli di cui abbiamo sensazione; dopo questi e al di sotto di essi, vi sono i dèmoni, quelli della specie aerea, che hanno dimora nel mezzo, al terzo posto, hanno il ruolo di interpreti, e vanno onorati con preghiere, per ringraziarli della loro benevola mediazione (984 D 5 – E 3).

L'Ospite propone al suo uditorio una gerarchia degli dèi e dei dèmoni in ordine di importanza, per consentire così agli uomini di onorarli come si conviene loro²⁵⁴. In questo modo i maggiori onori vanno tributati agli astri e agli altri corpi celesti di cui abbiamo sensazione²⁵⁵: successivamente, si deve venerare la stirpe aerea che si trova nella posizione mediana tra le cinque specie²⁵⁶. A questi esseri spettano onori maggiori, rispetto alle altre due classi di viventi che occupano una posizione intermedia (la stirpe eterea e quella acquatica), perché l'importanza fra le tre stirpi dèmoniche non si determina in base alla vicinanza spaziale alla specie più elevata, in questo caso quella ignea, ma, piuttosto, in base al ruolo svolto. E, se è vero che subito dopo l'Ateniese si occuperà di analizzare le caratteristiche comuni della specie eterea e di quella aerea, avvicinandole quindi l'una all'altra, la scelta di sottolineare l'importanza maggiore di quella aerea è da vedersi nel fatto che essa si trova

²⁵⁴ È sicuramente vero che l'*Epinomide* sia il luogo in cui Platone approfondisce ed articola meglio le caratteristiche dei dèmoni, tuttavia, egli menziona molte volte questi esseri all'interno dei suoi scritti (il termine δαίμων compare ben 71 volte nel *corpus*), per lo più interpretandoli secondo la mitologia classica, che li vede inferiori agli dèi ma superiori agli eroi, ma non solo. Infatti, Platone li pone anche come custodi e guide delle anime nell'aldilà (*Repubblica*, X 617 E – 620 D; *Fedone*, 107 D; 113 D), senza però smentire mai l'idea generale che «tutto ciò che è dèmonico è intermedio tra il mortale e l'immortale» (*Simposio*, 202 D 11). Possiamo quindi affermare che l'*Epinomide* sia il solo luogo in cui si trova un'accurata descrizione delle diverse specie di dèmoni e delle loro caratteristiche, tuttavia, come nel caso dell'etere (cfr. *Appendice, L'etere*, pp. 145-158), Platone menziona molteplici volte all'interno dei suoi scritti questi esseri, in parte allineandosi con la tradizione, in parte offrendo una propria personale visione. Inoltre, va ricordato che il testo dell'*Epinomide* dichiara esplicitamente l'intenzione di fondare una nuova teogonia ed una nuova zoogonia, non deve quindi stupire che non vi sia altro luogo nel *corpus* platonico in cui appare una simile trattazione (980 C 7 – D 5). Siamo, quindi, in disaccordo con Tarán, il quale vede nella presenza dei dèmoni un chiaro segnale della non autenticità dello scritto (*Academica...*, pp. 42-47), mentre condividiamo l'interpretazione di E. Des Places, che segnala un vicinanza tra questa descrizione e quella, già sopra citata, del *Simposio* (*La portée religieuse de l'Epinomis*, «Revue des Études grecques», 50 (1937), pp. 321-328, p. 323).

²⁵⁵ Crediamo che qui si stia proponendo una distinzione tra stelle fisse e pianeti: le prime sono quelle «più grandi e più onorate», mentre i secondi sono definiti «i corpi di cui abbiamo sensazione», forse perché la sensazione che ne abbiamo deriva dal mutamento stagionale che provocano sulla terra.

²⁵⁶ Specchia sostiene che «nella mente dello scrittore la regione dell'etere e quella dell'aria è unica, in quanto l'aria, come l'etere, è invisibile e si trova tra gli dèi e gli uomini» (*Epinomis*..., p. 102). Ci sembra però che questa tesi non sia sostenibile, in quanto il testo parla esplicitamente di cinque corpi solidi e di altrettante classi di viventi legate ad essi. L'avvicinamento tra le due classi ci sembra possa essere invece legato alla loro natura quasi affine.

esattamente a metà fra le cinque specie e svolge perciò un ruolo di mediatrice ed interprete; tuttavia, il testo non ci fornisce ulteriori elementi per chiarire le ragioni di tale superiorità.

6.4.4. CARATTERISTICHE DELLA SPECIE AEREA ED ETEREA

Dopo aver decretato la gerarchia degli onori da tributare alle realtà superiori, l'Ateniese si concentra nella descrizione delle caratteristiche peculiari sia della specie eterea, sia di quella aerea:

Queste due specie di viventi, quella di etere e, di seguito, quella d'aria, diciamo che, ciascuna di esse nella sua intelligenza, è impercettibile - infatti, pur essendo vicine, non sono visibili da noi - e partecipano di un'incredibile saggezza (φρονήσεως θαυμαστῆς), dal momento che fanno parte di una specie che impara facilmente (εὐμαθοῦς), ha buona memoria, e diciamo che conosce tutti i nostri pensieri e, tra di noi, sono molto legati a coloro che sono belli (καλόν) e insieme straordinariamente buoni (ἀγαθόν) e odiano i malvagi (κακόν), dal momento che partecipano del dolore (λύπη) - invece il dio possiede la perfezione del destino divino (τῆς θείας μοίρας), è al di là di queste cose, ovvero del dolore e del piacere, mentre ha avuto in sorte pienamente il pensare (φρονεῖν) e il conoscere (γινώσκειν) -; e, dato che il cielo è del tutto colmo (συνπλήρους)²⁵⁷ di viventi, essi fanno da interpreti gli uni agli altri, a tutti gli dèi più estremi (ἄκροτάτους) e a tutte le realtà (πάντα), dato che essi, con un agile slancio, possono passare dalla terra all'intero cielo, dato che sono nel mezzo (μέσα) dei viventi (984 E 3 - 985 B 4).

La scelta dell'Ospite di presentare insieme le due specie di viventi intermedie, quella eterea e quella aerea, risiede nel fatto che esse presentano molteplici caratteristiche comuni: infatti, entrambe

- sono invisibili (διορόμενον)²⁵⁸;
- dotate di straordinaria saggezza;
- capaci di apprendere facilmente²⁵⁹;
- dotate di buona memoria;
- capaci di conoscere i pensieri umani;
- amano i virtuosi e disprezzano i viziosi;
- partecipano del dolore (e del piacere);
- svolgono un ruolo di interpreti.

Questi viventi, essendo in una posizione intermedia rispetto alle altre specie, si trovano ad avere da un lato doti molto più sviluppate di noi, più vicine alle caratteristiche del divino, dall'altra, possiedono un modo di sentire molto più affine a quello umano. Grazie, quindi, a questa loro natura polivalente, intermedia e al loro ruolo di interpreti, essi riescono a svolgere

²⁵⁷ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

²⁵⁸ Tarán sottolinea la difficoltà nella resa di questo termine il quale può essere compreso più chiaramente alla luce delle caratteristiche attribuite agli altri viventi: quelli terrestri e quelli ignei sono visibili, quelli acquatici, si dirà, sono a volte visibili a volte invisibili, e, conseguentemente, questi sono invisibili (*Academica...*, p. 284).

²⁵⁹ Tarán osserva giustamente come qui l'autore sottolinei che gli esseri eterei ed aerei «sono capaci di acquisire conoscenze, mentre il dio non acquisisce conoscenze perché è già sapiente» (*Academica...*, p. 285).

perfettamente il ruolo di mediatori fra le stirpi superiori e quelle inferiori. Stabilito quindi che queste sono le caratteristiche dei dèmoni, ecco che allora il dio, essendo a loro superiore, non può che trovarsi in uno stato di imperturbabilità del tutto estraneo ad essi e agli altri viventi: egli si trova in una condizione ontologica del tutto differente e immensamente superiore, è dedito unicamente al pensiero e alla conoscenza ed è estraneo al piacere e al dolore²⁶⁰.

«I dèmoni, colmando il vuoto tra il divino e l'umano, risultano strutturati nello spazio di una specie di scala gerarchica: essi occupano, nella successione che da dio discende via via alle creature inferiori, il primo gradino»²⁶¹ e sono in grado di mettere in contatto due realtà, quella ignea e quella terrestre, profondamente lontane e diverse tra di loro.

6.4.5. L'ACQUA

Manca però ancora una specie affinché sia completa la descrizione, la stirpe acquatica:

Quanto alla quinta specie, quella acquatica, se uno se la rappresenta correttamente, dovremmo rappresentarcela come semidivina, dato che a volte è visibile, altre volte si nasconde divenendo invisibile (ἄδηλον) ed è motivo di meraviglia la loro vaga apparizione (985 B 4 – C 1).

Quest'ultima specie si dice abbia una natura semi-divina, dovuta al fatto che essa non è né completamente visibile, come gli esseri ignei e terrestri, né completamente invisibile, come gli esseri aerei ed eterei, ma talora risulta visibile e altre volte risulta invisibile, generando stupore nell'osservatore²⁶².

6.4.6. MANIFESTAZIONE DELLE TRE SPECIE INTERMEDIE

La trattazione dei cinque corpi solidi e delle specie di viventi corrispondenti può quindi considerarsi conclusa; resta unicamente da precisare in che modo sono conoscibili le tre specie intermedie:

Queste cinque specie di viventi esistono pienamente (τῶν πάντε ὄντως ὄντων ζῶων) e noi ci imbattiamo in loro in vario modo, o durante il sonno incontrandoli nei

²⁶⁰ Anche nel *Filebo* (22 C 7 – D 1; 32 D 9; 33 A-B; 43 C 14; 55 A 6) Platone descrive la vita degli dèi come «una vita superiore a tutte le altre, uno stato neutro, privo di piaceri e dolori e ricco delle conoscenze più elevate. [...] Malgrado questo, è certo che gli dèi godano, per due ragioni: 1) Platone designa esplicitamente come “divini” i piaceri puri; 2) questi dipendono dalle conoscenze superiori prive del desiderio di sapere, è la condizione degli dèi: uno status divino privo di piacere non esiste e non può esistere. Eppure, non c'è contraddizione, perché gli *eide* del piacere sono due, e radicalmente diversi (51 E), e le due affermazioni hanno per oggetto una volta l'uno, una volta l'altro: 1) è indegno della divinità avere piaceri che turbano, che interferiscono con il pensiero e che sono accompagnati da dolori; 2) gli dèi godono per la contemplazione delle cose belle per sé; provano, quindi, piaceri privi di ogni dolore e puri, in quanto tali più piacevoli, più veri e più belli di altri ritenuti più grandi (53 C)» (Migliori, *L'uomo...*, pp. 509-510).

²⁶¹ Specchia, *'Epinomis'*..., p. 103.

²⁶² Specchia nota come il testo non offra «alcuna indicazione precisa intorno alla duplice caratteristica di questi dèmoni, che ora sono percettibili ora, invece, non lo sono; l'autore si limita semplicemente a dire che l'incerta apparizione di questi esseri sa di prodigio» (*'Epinomis'*..., p. 104).

sogni (ὄνειροπολίᾳ)²⁶³, o, come si dice, attraverso la divinazione nel racconto di chi è sano o malato, o da chi è alla fine della vita (985 C 1-5).

Sull'esistenza di queste cinque specie di viventi non vi possono essere dubbi, dal momento che la loro è un'esistenza piena²⁶⁴: esse quindi, anche se alcune non sono direttamente visibili da noi, si manifestano in vario modo: durante il sonno, oppure attraverso la pratica mantica o, ancora, nei racconti di chi si trova in punto di morte²⁶⁵.

6.5. Le istituzioni in materia di culto

La presentazione delle cinque specie di viventi e delle loro caratteristiche principali si conclude con una breve considerazione di carattere normativo da parte dell'Ateniese:

rispetto alle opinioni che su questi temi sorgono in privato e in pubblico, e che hanno generato, e ancora genereranno, molteplici istituzioni religiose, il legislatore (νομοθέτης), avendo un minimo di intelligenza, non oserà fare cambiamenti e dirigere la sua città verso una religiosità (θεοσέβειαν)²⁶⁶ non chiara; e non impedirà quello che la legge dei padri ordina rispetto ai sacrifici, dato che non è per nulla esperto di ciò, come, d'altra parte, la natura mortale non sarà mai capace di sapere di queste cose (985 C 5 - D 4).

Il discorso dell'Ospite trova qui un risvolto politico: infatti, il compito del legislatore sarà quello di fornire un orizzonte concettuale e normativo entro cui si possano muovere i cittadini, offrendo loro una religiosità chiara, dal momento che, in materia di culto, sono presenti una molteplicità di istituzioni. Tuttavia egli, non avendo una conoscenza adeguata del divino, che d'altra parte nessun essere mortale possiede, non dovrà impedire quanto la precedente legge dei padri ha stabilito che si compia in materia di sacrifici. Il legislatore dovrà semplicemente preoccuparsi del modo in cui ci si deve relazionare al divino, indicando la direzione dell'agire religioso senza curarsi di come, nello specifico, si tributino onori agli dèi²⁶⁷.

²⁶³ Il termine è un *hapax* nel *corpus*, tuttavia, il verbo ὄνειροπολεῖν compare tre volte (*Repubblica*, VII, 534 C 6; *Timeo*, 52 B 3; *Leggi*, X, 904 D 3).

²⁶⁴ Crediamo che in questa sezione del testo sia ben visibile l'assenza di una revisione da parte dell'autore: infatti, se da un lato è evidente che si stiano tirando le considerazioni conclusive sulle cinque specie di viventi, tanto da sottolinearne la piena esistenza; tuttavia, dall'altro lato, è altrettanto chiaro come le modalità di apparizione che vengono descritte subito dopo siano riferibili solo alle specie intermedie, dal momento che quella degli astri e quella terrestre sono completamente visibili e manifeste (981 D 5; 982 A 4-5).

²⁶⁵ Tarán ricorda giustamente come «il potere di fare profezie in punto di morte era un luogo comune: Omero, *Iliade*, XVI, 851 sgg., XX, 358 sgg.; *Apologia*, 39 C-D, *Fedone*, 85 B, Senofonte, *Apologia*, 30» (*Academica...*, p. 290).

²⁶⁶ Il termine θεοσέβεια compare solo due volte nel *corpus* platonico e tutte e due nell'*Epinomide*, qui e a 990 A 1.

²⁶⁷ Va notato che, prima di procedere nell'accurata descrizione dei diversi tipi di vivente, l'Ateniese aveva dichiarato che non si doveva biasimare il legislatore capace di raffigurare gli dèi in modo migliore rispetto ai suoi predecessori (980 A 7 – B 1). Crediamo pertanto che la ripresa di questa figura al termine della descrizione dei viventi serva a concludere adeguatamente la sessione argomentativa, dal momento che il ruolo che viene qui ascrivito a questa figura è semplicemente quello di orientare verso un culto adeguato gli uomini, senza però modificare sostanzialmente la ritualità in vigore.

7. LE OTTO POTENZE CELESTI

7.1. Necessità di onorare gli dèi astrali

Dopo aver mostrato la divinità dei corpi celesti, l'intento dell'Ateniese è ora quello di sottolineare come le otto principali potenze astrali debbano considerarsi dèi a pieno titolo e, pertanto, vadano adeguatamente onorate:

Quanto agli dèi pienamente visibili, questo discorso non ci mostra forse che sono massimamente malvagi coloro che osano dire e mostrarci che essi sono davvero dèi anche se non sono venerati (ἀνοργιάστους)²⁶⁸ come gli altri dèi e non ricevono gli onori adeguati? Oggi avviene proprio questo! (985 D 4-7).

L'Ospite, come visto, aveva precedentemente mostrato la divinità dei corpi celesti data dalla presenza, al loro interno, di un'anima massimamente intelligente e capace di muoverli in modo ordinato e costante (982 B 5 – 984 B 1). Tali caratteristiche ponevano gli astri in una condizione di indiscussa superiorità rispetto agli altri esseri e, proprio sulla base di tale superiorità, l'Ateniese si trova ora costretto a contestare l'atteggiamento di coloro che, pur riconoscendo negli astri delle divinità, non tributano loro i dovuti onori²⁶⁹.

È quindi compito dell'Ospite, «che conosce queste divinità astrali, dire che sono divinità e istituire i culti a loro destinati»²⁷⁰:

ATENIESE: Infatti, poniamo che uno di noi si accorga che, nascendo, il sole o la luna ci osservino tutti con i loro sguardi, tuttavia non lo faccia sapere in qualche modo e non sia in grado di esporlo; e allo stesso tempo, essendo questi esenti da onore, non desideri, per parte sua, collocarli in un luogo visibile in modo da poter essere tenuti in considerazione, fare loro feste e sacrifici, riservando del tempo a ciascuno di essi in misura maggiore o minore, e ripartendo la durata dei periodi tra di loro, non sarebbe forse detto malvagio, verso se stesso e verso gli altri, colui che si trovasse in questa situazione?

CLINIA: Eccome, Ospite! Molto più che malvagio.

ATENIESE: Eppure, caro Clinia, ora mi trovo proprio in questa condizione.

CLINIA: In che senso dici? (985 D 7 – 986 A 7).

L'Ateniese è persuaso che i corpi celesti, essendo dèi, vigilino sull'agire umano, ma essi non ricevono gli onori che meritano. Egli ritiene quindi necessario riservare a ciascuno di essi una porzione di tempo nel corso dell'anno. Chiunque si trovasse nella condizione di conoscere queste cose, come ora accade all'Ospite, e non si sforzasse di comunicarle, sarebbe considerato un individuo malvagio sia verso se stesso, sia verso gli altri, perché, pur avendo una conoscenza adeguata su questi argomenti, non renderebbe gli altri partecipi di questo suo

²⁶⁸ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

²⁶⁹ Anche nelle *Leggi* l'Ateniese, polemizzando con coloro che non credono che gli astri siano degli dèi degni di onore, ricorda invece la necessità di riservare ad essi i giusti tributi: «Ebbene, Megillo e Clinia, queste sono ora le cose che io affermo che i nostri cittadini e i giovani devono imparare sugli dèi del cielo, fino a tal punto su questi fatti, da non bestemmia su di loro, ma da pronunciare sempre parole di buon augurio facendo sacrifici e pregando devotamente nelle loro preghiere» (VII, 821 C 6 – D 4).

²⁷⁰ Tarán, *Academica...*, p. 291.

sapere. Clinia e l'Ospite convengono quindi sulla necessità che il secondo esponga i propri pensieri a riguardo, evitando così di essere ritenuto un uomo malvagio²⁷¹.

7.2. Sole, Luna e stelle fisse

Con queste premesse, l'Ateniense inizia ad esporre in modo dettagliato le proprie convinzioni per quanto riguarda i pianeti e il modo in cui gli uomini devono rapportarsi ad essi:

Sapete che, tra le potenze (δυνάμεις) che ci sono nell'intero cielo, ve ne sono otto tra di loro affini (ἀδελφάς), io le ho contemplate – e non sono riuscito in nulla di grandioso; infatti è cosa facile da contemplare anche per gli altri – tra queste, tre sono le seguenti: una è il sole, una la luna, una quella degli astri (τῶν [πλανητῶν] ἄστρον)²⁷² che abbiamo ricordato poco prima, e vi sono poi le altre cinque (986 A 8 – B 3).

Pur essendoci una molteplicità di potenze all'interno del cielo, otto appaiono tra di loro maggiormente affini²⁷³: l'Ospite sostiene di averle osservate personalmente, precisando però di non aver fatto nulla di straordinario perché una simile osservazione può essere fatta da chiunque si ponga a contemplare la volta celeste²⁷⁴. Le otto potenze che l'Ateniense ha in mente sono quindi gli otto pianeti visibili ad occhi nudo, ovvero il Sole, la Luna e la sfera delle stelle fisse²⁷⁵, ed altri cinque pianeti di cui a breve si parlerà²⁷⁶.

²⁷¹ Novotný (*Platonis...*, p. 162) e Specchia segnalano stupiti che «l'Ateniense, invece di rispondere direttamente alla domanda di Clinia, passa subito ad una descrizione del sistema planetario» (*'Epinomis'*..., p. 107). A nostro avviso l'Ospite non fa nulla di strano: infatti, egli, sapendo che gli dèi ci osservano e meritano di essere onorati, si appresta a descrivere i moti delle otto potenze principali, rendendo così partecipe anche il suo uditorio di queste conoscenze ed evitando così, appunto, di poter essere considerato malvagio.

²⁷² La maggioranza dei critici (Tarán, *Academica...*, p. 295; Specchia, *'Epinomis'*..., p. 108; Des Places, p. 150) ricordano che il passo non è genuino e suggeriscono di correggere l'insostenibile *πλανητῶν* con il più sensato *πάντων*. Novotný (*Platonis...*, p. 163), seguendo la proposta di Ast e Stallbaum, propone invece di correggere *πλανητῶν* con *ἀπλανῶν*. A nostro avviso, però, la lettura che dà più senso, è quella del Burnet, il quale pone semplicemente tra parentesi il termine *πλανητῶν* senza proporne alcuna sostituzione dal momento che, forse, è da considerarsi una glossa.

²⁷³ Anche nel *Timeo* (38 C-E) e nella *Repubblica* (X, 616 B – 617 A) si fa riferimento alle otto principali rivoluzioni celesti.

²⁷⁴ L'Ospite ripeterà la medesima cosa anche nel seguito della sua argomentazione (987 C 3 – D 2); inoltre, anche nelle *Leggi* egli segnala la facilità con cui chiunque può osservare le rivoluzioni dei corpi astrali (VII, 821 E 7 – 822 B 2).

²⁷⁵ Harward (*The 'Epinomis'*..., p. 130), e Specchia con lui (*'Epinomis'*..., p. 108), non trovano alcun precedente passaggio nel testo in cui l'Ateniense e i suoi interlocutori abbiano distinto i pianeti dalle stelle fisse. A nostro avviso è forse possibile trovare un'indicazione di questa distinzione quando l'Ateniense si accinge ad esaminare le specie di viventi intermedie tra quella ignea e quella terrestre (984 D 5 – E 3). Va inoltre segnalato che l'Ateniense descriverà le caratteristiche delle stelle fisse solo dopo aver completato la descrizione degli altri sette pianeti (987 B 6 – C 3).

²⁷⁶ I cinque astri che non vengono ora menzionati per nome, ma di cui a breve si parlerà (986 E 3-9; 987 B 1-6), sono Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno.

7.3. La fratellanza degli astri e l'uomo

Una volta stabilito che sono otto i corpi astrali visibili a tutti, l'Ospite insiste sulla necessità di onorali tutti in egual misura:

Tutte queste potenze e ciò che vi è in esse (τούτους τοὺς ἐν ταύταισιν), sia che si muovano da sé, sia che siano trasportate su carri, nessuno di noi ritenga che alcuni siano dèi e altri no, che alcuni siano figli legittimi, altri figli illegittimi, nessuno di noi potrebbe a buon diritto sostenerlo, dovremmo tutti dire e affermare che essi sono tutti fratelli e che hanno una sorte affine, e dobbiamo concedere loro i medesimi onori – non consacrare ad alcuni un anno e ad un altro il mese, né assegnare ad alcuni un qualche destino, né un qualche tempo in cui percorrere la loro orbita –, in modo da cooperare a completare l'ordine che il logos (λόγος), il più divino fra tutti, ha stabilito che fosse visibile (986 B 3 – C 5).

«L'autore ritorna su quanto detto poco prima ribadendo con forza il concetto»²⁷⁷, ovvero rimarcando che questi corpi celesti non possono che essere dèi, sia che l'anima al loro interno sia in grado di muovere da sé, sia che, invece, essi vengano trasportati²⁷⁸. Quindi, indipendentemente dal modo in cui questi corpi si muovono, queste otto potenze devono essere considerate tra loro affini e dotate di un medesimo destino, tanto che – si ribadisce – bisogna tributare a ciascuna di esse gli stessi onori, riservando loro una porzione di tempo consona al loro status. Il movimento degli astri rappresenta così il massimo dell'ordine manifesto che l'uomo è invitato a contemplare e solo attraverso questo tipo di osservazione egli sarà in grado di comprendere le relazioni che intercorrono tra i corpi celesti, relazioni che non sono altro se non la massima espressione dell'ordine voluta dal logos²⁷⁹.

Una volta che l'uomo sia riuscito a comprendere l'ordine divino, presente al massimo grado nel cosmo, egli dovrà fare in modo, per quanto è nelle sue capacità, di adeguarsi ad esso e cooperare con gli dèi in vista di questo stesso ordine:

²⁷⁷ Specchia, *'Epinomis'*..., p. 108.

²⁷⁸ L'anima non viene esplicitamente menzionata in questo passo, tuttavia crediamo che la perifrasi τούτους τοὺς ἐν ταύταισιν possa essere riferita ad essa in quanto il successivo riferimento alle diverse tipologie di movimento non può che avere l'anima come soggetto: infatti, nella precedente argomentazione dell'Ateniese, egli aveva molto insistito sulla necessaria presenza di un'anima negli astri capace di farli muovere (982 B 5 – E 6). Invece, per quanto riguarda il movimento degli astri, va notato che l'interesse dell'Ateniese non è tanto incentrato su *come* l'anima muova i corpi, dal momento che non viene prediletta nessuna delle due ipotesi (muovere da sé; essere trasportate su carri), ma semplicemente sul fatto che *vi sia un'anima che muove i corpi celesti*. Anche nelle *Leggi* troviamo diverse ipotesi sul *modo* in cui l'anima potrebbe muovere gli astri (X, 898 E 8 – 899 B 2), ma, anche in quella sede, non viene privilegiata un'opzione sulle altre: quindi, sia nelle *Leggi*, sia nell'*Epinomide* rimane non chiarita «la precisa relazione tra l'anima e il corpo celeste» (Tarán, *Academica*..., p. 297).

²⁷⁹ È indubbio che quest'ultima frase crei qualche difficoltà di interpretazione perché, come giustamente osserva Specchia, è uno dei punti «più discussi del dialogo: la difficoltà sta nel cogliere il preciso significato di λόγος nel contesto» (*'Epinomis'*..., pp. 108-109). Anche Tarán nota la complessità di traduzione e ritiene che sia possibile parafrasare il passo così: «aiutando a completare quell'ordine visibile che è governato dal λόγος più divino di tutti» (*Academica*..., p. 298). A nostro avviso, in questa sede logos divino ci sembra un possibile sinonimo di nous divino (cfr. quanto Migliori scrive nel suo commento al *Filebo* in *L'uomo*..., pp. 503-508): infatti, il senso di quest'ultima frase è quello di ricordare agli uomini che, per quanto è nelle loro possibilità, devono collaborare con gli dèi in vista di quel fine che è l'ordine.

A tale vista, il felice osservatore è dapprima colto da meraviglia, poi è colto dal desiderio di comprendere tutto ciò che è possibile alla natura umana, ritenendo che così potrà condurre la vita migliore e, una volta morto, andrà nei luoghi in cui ci si dedica alla virtù, e così, veramente e pienamente iniziato ai misteri, dal momento che partecipa del sapere (φρονήσεως) che è uno, essendo anch'egli uno, trascorrerà il resto del tempo come spettatore delle realtà più belle che ci possono essere alla vista (986 C 5 – D 4).

L'essere umano, per quanto la sua natura gli consente, «quando ammira l'opera dell'intelligenza divina, che si manifesta nell'ordine dei movimenti dell'universo visibile, è colto da sì profondo desiderio di conoscere l'ordine celeste»²⁸⁰, perché comprende che solo attraverso tale conoscenza sarà in grado di condurre una vita migliore, sia in questa vita terrena, sia dopo la morte. Infatti, gli uomini che si saranno dedicati alla comprensione di questo spettacolo celeste, nell'aldilà frequenteranno i luoghi in cui ci si dedica alla virtù e godranno della contemplazione delle più belle realtà visibili²⁸¹. Questo destino spetta a coloro che si dedicheranno allo studio dei corpi celesti in quanto, attraverso la contemplazione di quei movimenti, avranno compreso che il vero sapere è unitario e saranno riusciti ad adeguarvisi²⁸².

7.4. Venere e Mercurio

Dopo aver nuovamente posto l'attenzione sulla divinità degli astri e sull'importanza che riveste per l'uomo la contemplazione dei loro movimenti, l'intento dell'Ateniese è ora quello di precisare meglio le caratteristiche dei cinque corpi astrali non ancora menzionati:

Ora, dopo queste cose, ci resta da dire quanti e quali sono <questi dèi>; infatti, non appariremo per nulla bugiardi. E sostengo fermamente questo. Infatti, nuovamente dico che vi sono otto potenze e, di queste otto, tre sono state menzionate, cinque restano <da esaminare> (986 D 4 – E 3).

L'Ospite puntualizza quanto affermato poco prima ricordando che è necessario capire quanti e quali sono gli dèi, ribadendo che vi sono otto potenze celesti, tre delle quali erano già state menzionate (986 B 1-3)²⁸³, mentre cinque devono ancora essere prese in considerazione.

L'Ateniese si accinge così ad esaminare altri due corpi celesti:

²⁸⁰ Specchia, *'Epinomis'*..., p. 109.

²⁸¹ Possiamo limitarci a pensare, in via del tutto ipotetica, che qui l'Ateniese stia facendo riferimento alla contemplazione delle Idee da parte delle anime, così come si descrive nel mito del *Fedro* (247 C-E).

²⁸² L'uomo veramente iniziato ai misteri cui fa menzione il testo, a nostro avviso, è il dialettico, colui che dalla molteplicità dei movimenti cosmici è riuscito a coglierne l'unità sottesa e ad adeguarsi ad essa, riuscendo a liberarsi «definitivamente delle sensazioni della vita terrena e dalla molteplicità», riuscendo a partecipare «dell'unità del suo "io"» (Specchia, *'Epinomis'*..., p. 109). Anche nella *Repubblica* troviamo un analogo riferimento alla capacità dell'uomo di rendersi unitario quando questi sia in grado di armonizzare adeguatamente le diverse parti della propria anima (IV, 443 E 1: ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν). Non siamo quindi d'accordo con la lettura di Harward che vede in queste righe semplicemente «un accenno allo studio della matematica e dell'astronomia» (*The 'Epinomis'*..., p. 131).

²⁸³ Il Sole, la Luna e le stelle fisse.

Il quarto e il quinto movimento orbitale hanno quasi la stessa velocità del Sole, e, in generale, non sono né più lenti né più veloci. Bisogna che, dei tre astri, quello che possiede l'intelligenza adeguata abbia il ruolo di guida. Diciamo che queste potenze sono quelle del Sole, dell'astro del mattino, e una terza – che non possiamo mostrare con parole perché non è conosciuta, e la causa di ciò sta nel fatto che il primo che lo osservò era un barbaro (986 E 3-9).

L'Ospite sceglie di esaminare i movimenti di Venere e di Mercurio, specificando che le orbite di questi due astri occupano il quarto e il quinto posto all'interno del sistema planetario²⁸⁴: essi si muovono con una velocità analoga, o molto simile, a quella del Sole²⁸⁵. Inoltre, l'Ateniese ci informa che, fra questi tre corpi celesti, quello che possiede un'adeguata intelligenza riveste il ruolo di guida e, poiché i moti di Venere e di Mercurio sono interpretati a partire dal movimento solare, crediamo che spetti proprio al Sole questo ruolo di guida²⁸⁶. L'Ospite si preoccupa, infine, di fornire una breve precisazione in merito a Mercurio, il quale nel testo non viene chiamato per nome dal momento che il primo ad averlo osservato sarebbe stato un barbaro, che, presumibilmente, gli ha dato un nome nel proprio idioma²⁸⁷.

7.5. Le origini dell'astronomia greca

Proprio l'assenza di un nome greco per il pianeta Mercurio, fornisce all'Ateniese lo spunto per una riflessione storica sull'osservazione dei cieli:

Infatti, nei tempi antichi le condizioni <climatiche> aiutarono coloro che per primi osservarono queste cose grazie alla bellezza della stagione estiva, di cui godono adeguatamente l'Egitto e la Siria: per così dire, essi poterono osservare sempre tutti gli astri visibili, dato che la zona del cielo (κόσμου) che possiedono è sempre sgombra (ἀπόπροσθεν)²⁸⁸ da nuvole e da piogge. Da questi luoghi sono poi giunte dappertutto <queste scoperte>, anche qui, dopo un tempo straordinariamente lungo (μυρίετεῖ)²⁸⁹ (986 E 9 – 987 A 6).

²⁸⁴ L'Ateniese facendo esplicitamente riferimento ai moti di Venere e di Mercurio e relazionandoli con quello del Sole, li definisce come il quarto ed il quinto movimento. Questa loro posizione richiama quello che Platone presenta in altri suoi scritti (*Timeo*, 38 C 7 – E 3; *Repubblica*, X, 616 E 3 – 617 B 3), in cui l'ordine dei pianeti è il seguente: Terra, Luna, Sole, Venere, Mercurio, Marte, Giove, Saturno, stelle fisse. Poiché l'Ospite fa riferimento al quarto e al quinto movimento, dobbiamo pensare che egli inizi enumerando dalla Terra: tuttavia nell'*Epinomide* questa non viene mai ricordata nell'elenco delle otto potenze celesti. Se quindi le potenze considerate sono otto e la Terra è esclusa da questo elenco, Venere a Mercurio, i pianeti a cui qui ci si riferisce, non occupano mai il quarto e il quinto posto, sia che si considerino a partire dalla Luna (in questo caso occuperebbero il terzo ed il quarto posto), sia che si considerino a partire dalle stelle fisse (in questo caso occuperebbero il quinto e il sesto posto).

²⁸⁵ Anche nel *Timeo* Platone descrive un analogo sistema astronomico in cui il Sole, Venere e Mercurio, una volta posizionati dal Demiurgo nelle proprie orbite, hanno più o meno la medesima velocità di rivoluzione (38 D 1-6).

²⁸⁶ La critica è concorde nell'ascrivere al Sole il ruolo di guida (Harward, *The 'Epinomis'...*, p. 131; Novotný, *Platonis...*, p. 169; Tarán, *Academica...*, p. 302).

²⁸⁷ Va segnalato che qui l'Ateniese non nomina Mercurio con il proprio nome, sostenendo che esso abbia un nome di origine barbara: tuttavia, poco oltre nell'analisi, egli lo chiama con nome di Ermete (987 B 5).

²⁸⁸ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

²⁸⁹ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

Le favorevoli condizioni climatiche presenti in Egitto e in Siria hanno fatto sì che le popolazioni di queste zone si dedicassero per prime e con grandi risultati all'osservazione del cielo²⁹⁰, riuscendo ad individuare facilmente gli astri visibili ad occhio nudo²⁹¹. Queste conoscenze astronomiche, col passare del tempo, sono poi riuscite a diffondersi anche nei paesi vicini alla Siria e all'Egitto, fino a giungere anche presso i Greci.

Il fatto che la cultura astronomica non sia di matrice squisitamente greca ma giunga da altri territori, e con essa anche il nome di alcuni di questi astri, non deve però condizionare il giudizio sulla divinità di queste potenze celesti:

Perciò, bisogna avere l'ardire di stabilire queste cose per legge – infatti, sarebbe chiaramente da dissennati ritenere degni di onore alcuni esseri divini e altri no – e, il fatto che non si possiedono i nomi, bisogna attribuirlo alla causa che abbiamo detto (987 A 6 – B 1).

L'Ateniese è fermamente convinto che, nonostante vi siano alcuni pianeti a cui manca un nome greco, sia necessario rimanere fermi sulle posizioni finora sostenute e stabilire per legge che gli astri sono divini e, in quanto tali, degni in egual misura di onori: non è infatti possibile onorarne alcuni e trascurarne degli altri, anche se non siamo in grado di attribuire a ciascuno di essi un nome²⁹².

Tuttavia i Greci, per ovviare a questa mancanza, decisero di dare agli otto astri maggiormente visibili il nome dei loro dèi olimpici:

Infatti, presero il nome dagli dèi. L'astro del mattino (ἑωσφόρος), che è lo stesso della sera (ἑσπερος)²⁹³, è Afrodite, come, a ragione, si conviene con il nomenclatore (νομοθέτη) siriano; quello che si muove insieme e alla stessa velocità (ὁμόδρομος)²⁹⁴ del Sole, è detto Hermes. Diciamo che vi sono tre orbite che si muovono verso destra insieme alla Luna e al Sole (987 B 1-6).

²⁹⁰ È convinzione diffusa tra gli antichi che le conoscenze in campo astronomico fossero giunte in Grecia dall'Egitto e dall'oriente (cfr. Novotný, *Platonis...*, p. 171; Zeller-Mondolfo, *La filosofia...*, vol. I, pp. 71 sgg.; e Bidez, *Eos...*, pp. 21-23).

²⁹¹ È ragionevole pensare che gli astri visibili siano quelli che l'Ateniese aveva precedentemente chiamato otto potenze celesti (986 A 8 – B 3), ovvero la Luna, il Sole, Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno e le stelle fisse.

²⁹² Non ci troviamo pertanto d'accordo né con l'interpretazione di Specchia, né con quella di Tarán. Infatti, il primo pensa che qui si faccia riferimento alla riforma religiosa che prevede «1) la visibilità dei nuovi dèi (cfr. 984 A 4-5); 2) la loro divinità attestata attraverso prove di osservazioni millenarie» (*'Epinomis'*..., p. 111); mentre il secondo ritiene che qui l'autore pensi «alla conoscenza dei pianeti e del loro vero cammino (cfr. 987 A 5-6), che è basato sulla millenaria osservazione degli Egiziani e dei Siriani. Da queste osservazioni impariamo che i pianeti percorrono sempre lo stesso cammino, ed è ciò che li rende esseri divini» (*Academica...*, p. 305). Al contrario, crediamo che l'intento dell'Ateniese sia qui volto semplicemente a ricordare la necessità di un eguale apparato di onori da tributare a queste diverse potenze celesti, anche a quelle a cui manca un nome greco, come già più volte affermato (985 D 4 – 986 A 7; 986 B 3 – C 5).

²⁹³ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

²⁹⁴ Il termine in questione è un *hapax* nel *corpus* platonico: tuttavia Novotný segnala giustamente che questa parola ha significato analogo a ἰσόδρομος di *Timeo*, 38 D 3, parola che è anch'essa un *hapax* (*Platonis...*, p. 174).

L'astro del mattino che, si ricorda, è il medesimo che appare anche la sera²⁹⁵, è giustamente stato chiamato già dal nomenclatore siriano con il nome di Afrodite²⁹⁶; l'altro pianeta invece, il quale muove alla stessa velocità di Venere e del Sole, è stato nominato Ermes (Mercurio)²⁹⁷. L'Ateniese ci informa poi per inciso che, oltre a questi due astri, ve ne sono altri tre²⁹⁸: essi, pur non avendo la stessa velocità di questi ora ricordati, tuttavia muovono verso destra, cioè da est a ovest, nella stessa direzione in cui ruotano il Sole e la Luna²⁹⁹.

7.6. Le stelle fisse

L'Ospite tralascia momentaneamente di esaminare quali siano questi tre pianeti che muovono verso destra e preferisce soffermarsi a considerare le stelle fisse e il loro moto:

Si deve parlare di un ottavo dio, che potrebbe essere designato senza dubbio come cosmo (κόσμον): esso ha un percorso contrario rispetto a quello di tutti gli altri, e li guida (ἄγων τοὺς ἄλλους)³⁰⁰, almeno a quanto potrebbe sembrare agli uomini che conoscono poco queste cose. Ma, le cose che conosciamo in modo adeguato, è necessario dirle e le diciamo; così, infatti, si mostra davvero la sapienza (σοφία) anche a chi partecipa di una piccola e retta porzione del pensiero divino (987 B 6 – C 3).

²⁹⁵ Novotný, e con lui Specchia ('*Epinomis*'..., p. 112) e Tarán (*Academica*..., p. 306), osservano giustamente che già in Omero sono ricordati i due nomi con cui si faceva riferimento a Venere (ἔσπερος: *Iliade*, XXII, 318; ἑωσφόρος: *Iliade*, XXIII, 226), pur ricordando che, in realtà, i Greci erano a conoscenza del fatto che era lo stesso astro che compariva sia al mattino, sia alla sera (*Platonis*..., p. 173). Per la storia dell'osservazione di questo pianeta, si veda Cumont, *Les nomes*..., pp. 5-6.

²⁹⁶ Tarán suggerisce che probabilmente l'autore pensa che si addica anche ad «un siriano chiamare Venere la stella di Afrodite perché lo splendore di Venere è equivalente all'importanza che la divinità Afrodite riveste per un siriano» (*Academica*..., p. 307).

²⁹⁷ Già nel *Timeo* ci si riferisce al pianeta Mercurio chiamandolo con il nome di Ermes (38 D 2-3), mentre nell'*Epinomide*, poche battute prima di queste (986 E 8-9), l'Ateniese aveva fatto riferimento a tale pianeta senza chiamarlo con il proprio nome e spiegando, come appena detto, che il primo osservatore di questo astro era stato un siriano, il quale, presumibilmente, gli aveva dato un nome nella propria lingua barbara.

²⁹⁸ Marte, Giove e Saturno di cui a breve si parlerà (987 C 3-8).

²⁹⁹ Questo passo è stato precedentemente esaminato in modo dettagliato nel paragrafo dedicato a Proclo (cfr. *Status Quaestionis*, 1.4. *Proclo*, pp. 19-29), dal momento che egli vedeva una contraddizione nel movimento di questi tre astri qui presentato e quanto Platone affermava in altri suoi scritti. Non intendiamo qui riprendere la lunga analisi condotta: ci sembra sufficiente ricordare che vi è in realtà una perfetta coerenza tra quanto si afferma nell'*Epinomide* ed in altri *loci* platonici sul movimento di questi pianeti.

³⁰⁰ L'aggiunta nel testo greco della negazione οὐκ proposta dal Burnet, non viene unanimemente accettata dalla critica (sono favorevoli all'aggiunta Novotný, *Platonis*..., p. 176; Turolla, '*Epinomis*'..., p. 738; Harward, *The 'Epinomis*'..., p. 133; mentre non condividono tale aggiunta Specchia, '*Epinomis*'..., p. 113; Adorno, *Epinomide*..., p. 559; Des Places, '*Epinomis*'..., p. 152; Tarán, *Academica*..., p. 308). Per quanto ci riguarda, siamo convinti che la negazione non sia necessaria e crediamo che si sia proposto il suo inserimento solo per rendere più fluida la traduzione del testo, limitando possibili fraintendimenti, ma senza mutare in modo significativo il senso. Infatti, anche eliminandola, il senso permane: se fosse la sfera delle fisse a trascinare i pianeti con sé nel suo moto, essi dovrebbero avere tutti la medesima direzione di movimento di questa, della quale però non si precisa la direzione; tuttavia, il testo sottolinea in più punti la direzione del movimento degli astri, i quali muovono alcuni verso destra, altri in modo imprecisato. Rimandiamo nuovamente alle pagine relative a Proclo (*Status Quaestionis*, 1.4. *Proclo*, pp. 19-29) nelle quali abbiamo cercato di esaminare in modo dettagliato i movimenti degli astri presentati qui nell'*Epinomide*, confrontandoli anche con altri passi del *corpus* platonico in cui si tratta dei moti astrali.

Questo ottavo dio, cui l'Ateniese fa riferimento chiamandolo con il nome di cosmo, è la sfera delle stelle fisse, la quale ha un movimento contrario rispetto a quello di tutti gli altri astri e, inoltre, li guida, stando all'opinione di coloro che conoscono poco questi argomenti³⁰¹. L'affermazione dell'Ateniese, quindi, se riformulata in positivo, serve a sottolineare il fatto che non sia da attribuire al cosmo la causa del movimento degli altri astri: sono gli stessi astri, animati e dotati di intelligenza, a muovere se stessi in modo regolare e costante. L'Ospite conclude questa sua breve osservazione sull'ottavo dio ricordando che chiunque abbia una conoscenza adeguata su un dato argomento è tenuto a comunicarla anche agli altri, in quanto, così facendo, si riesce a mostrare una porzione di sapienza anche a coloro che sono minimamente sapienti e che, quindi, partecipano in misura ridotta al pensiero divino³⁰².

7.7. Marte, Giove e Saturno

L'Ateniese si accinge così a concludere la descrizione dei restanti tre pianeti, dei quali aveva indicato solo la direzione del movimento³⁰³:

Restano tre astri, dei quali, quello che si muove più lentamente, è denominato da alcuni l'astro di Crono³⁰⁴; bisogna dire che, quello che viene dopo questo per lentezza, è quello di Zeus, quello di Ares, che viene dopo questo, possiede il colore più rosso tra tutti. Nessuno di questi è difficile da osservare (κατανοῆσαι), se c'è qualcuno che ce li mostra, ma, come dicevamo, dopo averli riconosciuti, bisogna ragionare come abbiamo detto (987 C 3 – D 2).

Saturno, Giove e Marte sono gli ultimi corpi celesti ad essere presi in esame e, tra di essi, Saturno è il pianeta dotato di un movimento estremamente lento, così come è lento il moto di Giove. Invece, per quanto concerne la velocità di Marte, il testo non ci fornisce alcuna indicazione: veniamo semplicemente informati che esso si distingue dagli altri per il suo colore rossastro³⁰⁵. Nuovamente si afferma la facilità con cui è possibile osservare questi

³⁰¹ Se le stelle fisse muovono in direzione opposta ai pianeti, ovvero da ovest a est, il testo sembrerebbe contraddire quanto Platone scrive nel *Timeo* (36 C 4 – D 5), dove queste muovono da est a ovest. Tuttavia, la contraddizione è solo apparente, in quanto, qui nell'*Epinomide*, chi sostiene quest'ipotesi è un uomo che ha scarse conoscenze in ambito astronomico. Per un approfondito esame della questione rimandiamo, nuovamente, alle pagine iniziali: *Status Quaestionis*, 1.4. *Proclo*, pp. 19-29.

³⁰² Il testo parrebbe richiamare quanto già sostenuto dall'Ateniese rispetto alla necessità di comunicare ad altri le conoscenze vere che si possiedono (985 D 7 – 986 A 7). Inoltre, sembrerebbe suggerire che tutti gli esseri umani partecipano in qualche misura del pensiero divino, dal momento che, ipotizziamo, sono esseri dotati di razionalità e, quindi, predisposti alla sapienza ma non sapienti come il dio.

³⁰³ *Epinomide*, 987 B 5-6.

³⁰⁴ Alcuni manoscritti (A, O) presentano la dicitura ἡλίου, altri (L, O²), invece, riportano κρόνου. Dal testo risulta evidente che ci si stia riferendo a Saturno e non al Sole, e quindi si tende a preferire κρόνου ad ἡλίου. Tuttavia Specchia – e con lui Cumont (*Les noms...*, p. 11, nota 6) – suggerisce una possibile interpretazione di questa duplice lezione riportata dai codici, affermando che «Saturno anticamente era denominato anche “astro del sole” (così l'avevano chiamato prima dei Greci, gli astrologi babilonesi)» (*Epinomis*'..., p. 111).

³⁰⁵ Anche nella *Repubblica* si fa riferimento a Marte definendolo come il pianeta dal colore rossastro (X, 617 A 4: ὑπέρυθρος).

corpi celesti, se qualcuno è in grado di indicarceli, e, una volta riconosciuti, è necessario continuare a prestar fede alla dimostrazione condotta fino a questo punto³⁰⁶.

7.8. Elogio del popolo greco

Dopo aver elencato le caratteristiche principali delle otto potenze visibili ad occhio nudo nel cielo, l'Ospite si sofferma a descrivere come il territorio della Grecia abbia contribuito allo sviluppo e all'affinamento delle conoscenze in campo astronomico:

Bisogna che ogni Greco rifletta su questo, che noi viviamo in un luogo, la Grecia, che è il migliore per la virtù (ἀρετήν); e bisogna dire che è da apprezzare il fatto che si trovi tra il clima estivo e quello invernale, e, anche se il nostro clima estivo è inferiore a quello che possiedono questi luoghi <quello dell'Egitto e della Siria>, come dicevamo, ci ha consentito di fare solo più tardi la scoperta (κατανόημα)³⁰⁷ dell'ordine di questi dèi (987 D 3-9).

L'Ospite aveva precedentemente sostenuto che le scoperte astronomiche ad opera degli Egiziani e dei Siriani erano state favorite dalla presenza di un clima caldo e dunque di un cielo sempre sereno nelle regioni abitate da questi due popoli (986 E 9 – 987 A 6), mentre, per quanto concerne i Greci, essi hanno potuto fare le medesime scoperte solo molto tempo dopo. La ragione di questo “ritardo” risiede nel clima della Grecia: infatti questa regione, pur avendo un clima temperato, non ha un'estate serena e con poche precipitazioni come quella che hanno siriani ed egiziani. Tuttavia, se è vero che, per quanto concerne le scoperte in campo astronomico, i Greci sono secondi ad altre popolazioni, non può dirsi lo stesso per quanto riguarda la virtù, nella quale essi eccellono in modo indiscutibile³⁰⁸.

L'Ateniese non considera problematico questo ritardo greco nelle conoscenze astronomiche, in quanto è fermamente convinto che:

ciò che i Greci hanno imparato dai barbari, l'hanno reso completamente più bello; e, anche riguardo al presente argomento, dobbiamo pensare che sia lo stesso, ovvero che, anche se è indubbiamente difficile scoprire tutte queste cose, c'è la grande e bella speranza che i Greci avranno davvero cura di tutti questi dèi nel modo più bello e più giusto di quanto non abbiano la tradizione e il culto provenienti dai barbari, grazie all'educazione (παιδείας), alle profezie dell'oracolo di Delfi e a tutti i culti stabiliti dalle leggi. Nessuno dei Greci deve spaventarsi pensando che, poiché è mortale, non si

³⁰⁶ La descrizione delle otto potenze celesti che viene proposta qui nell'*Epinomide* è analoga a quella che Platone dà nel *Timeo* (38 C-D) e nel X libro della *Repubblica* (616 D – 617 B). Infatti, in tutti e tre i casi, abbiamo un sistema astronomico in cui la Terra si trova immobile al centro ed è seguita, nell'ordine, dalla Luna, dal Sole, da Venere, da Mercurio, da Marte, da Giove, da Saturno e dalle stelle fisse. Inoltre, nei diversi scritti, il Sole, Mercurio e Venere hanno più o meno la stessa velocità di rivoluzione, mentre Giove e Saturno sono i pianeti più lenti (*Repubblica*, X, 617 A 4 – B 3; *Timeo*, 38 C 8 – D 4). Possiamo affermare che nell'*Epinomide* «non appaiono conoscenze sui moti planetari che vadano al di là di quelle leggibili in altri scritti di Platone» (Repellini, *La “vera” astronomia...*, p. 71): pertanto, ci troviamo davanti ad un sistema astronomico fortemente omogeneo pur nella diversità dei contesti e dei modi in cui viene presentato.

³⁰⁷ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

³⁰⁸ Anche nel *Timeo* (24 C-D) viene ricordata la superiorità dei Greci sugli altri popoli per quanto concerne la virtù.

debba occupare delle cose divine, ma deve pensare il contrario, ovvero che il divino non è dissennato (ἄφρον) e non ignora la natura umana, ma il divino sa che, se gli insegnerà, l'uomo lo seguirà e imparerà ciò che gli viene insegnato (987 D 9 – 988 B 2).

È convinzione dell'Ospite che i Greci abbiano una dote indiscussa nel migliorare tutte le conoscenze che giungono presso loro e, per questo motivo, auspica che, anche nel caso delle scoperte astronomiche, essi siano in grado di perfezionare le conoscenze pregresse giunte dalla Siria e dall'Egitto, avendo l'accortezza di onorare le divinità astrali nel modo in cui si conviene loro. Egli è inoltre convinto che la ragione di questa particolare capacità greca di migliorare ciò che giunge presso di loro sia dovuta essenzialmente a tre elementi: l'educazione, i responsi dell'oracolo di Delfi e i culti istituiti, cioè alla formazione di un modo di pensare, al modo in cui il dio parla ai Greci e alla maniera in cui la parola del dio si consolida e si ritualizza.

Per tutte queste ragioni è necessario che i Greci, nonostante la loro condizione mortale, ricordino sempre che gli dèi hanno cura degli uomini³⁰⁹; se gli uomini sceglieranno di mettersi al seguito degli dèi, potranno apprendere ciò che essi sono disposti a insegnare loro.

7.9. Il dio maestro dell'uomo

L'Ateniese, per sottolineare maggiormente la benevolenza del divino nei confronti degli esseri umani, riprende quanto aveva già affermato in precedenza in merito al dono del numero:

Senza dubbio il dio sa di insegnarci queste cose, e che, noi apprendiamo il numero e a calcolare (ἀριθμὸν τε καὶ ἀριθμεῖν). Infatti, sarebbe completamente senza senso che il dio ignorasse questo; infatti, per così dire, ignorerebbe se stesso (ὅν ὅντως αὐτὸ αὐτὸ ἀγνοοῖ) se si adirasse con chi è capace di imparare e, invece, non si rallegrasse (συγχαίρον)³¹⁰, senza invidia, di chi è divenuto buono grazie al dio (988 B 2-7).

L'Ospite pone come elemento indiscusso il fatto che il dio, inteso qui come il cosmo, si faccia maestro dell'uomo offrendogli la possibilità di contemplare le rotazioni che avvengono al suo interno e, in questo modo, di apprendere il numero e di imparare il calcolo³¹¹. Questo dio sa di essere premuroso nei confronti degli uomini ed ha un grado di

³⁰⁹ Anche nelle *Leggi* troviamo una lunga dimostrazione contro gli atei volta a dimostrare che gli dèi hanno cura degli uomini (X, 902 B – 903 A), anche se questo aspetto è una costante del pensiero platonico (cfr. *Eutifrone*, 13 D 4 – 12 A 3; *Fedone*, 62 C 9 – D 6; *Gorgia*, 507 B 2 – 6).

³¹⁰ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

³¹¹ Questo breve cenno alla capacità del dio di insegnare all'uomo il numero e a calcolare richiama l'argomentazione iniziale dell'*Epinomide*, in cui l'Ateniese aveva dimostrato l'importanza di queste conoscenze (976 D – 979 B).

autoconsapevolezza tale da essere cosciente delle proprie azioni³¹². Non è quindi pensabile che questa divinità si mostri invidiosa verso la nostra capacità di apprendimento: piuttosto, essa ha cura degli esseri umani e si rallegra della capacità che questi mostrano nel migliorarsi e nel diventare buoni attraverso il suo insegnamento³¹³.

7.10. Critica alle antiche rappresentazioni del divino

Questa concezione degli dèi non può che condurre l'Ateniese ad escludere le precedenti rappresentazioni fatte dagli uomini su di essi:

C'è un motivo buono e valido per credere che quando gli uomini iniziarono a farsi un'idea (διανοήματα) sugli dèi, su come nacquero, sulle loro caratteristiche, sulle loro azioni, non parlassero né da persone assennate né da saggi (κατὰ νοῦν τοῖς σώφροσιν), né in modo appropriato (φίλως)³¹⁴, né coloro che vennero dopo, i quali sostenevano che il fuoco, l'acqua e tutti gli altri corpi (σωμάτων) erano le realtà più antiche (πρεσβύτατα), e la realtà meravigliosa dell'anima era posteriore (ὑστερα), e il movimento migliore e più degno d'onore, che il corpo che ha ricevuto cioè quello di portare se stesso (φέρειν αὐτό) grazie al caldo, al freddo e a tutte queste cose, e non quello dell'anima che muove il corpo e se stessa (988 B 7 – C 8).

In questa breve ricostruzione di come gli uomini si sono rappresentati gli dèi nel corso del tempo, vengono essenzialmente criticate due antiche raffigurazioni di questi che non sarebbero state in grado di offrire un'immagine adeguata del divino. La prima critica fa presumibilmente riferimento alla concezione degli dèi omerico-esiodea o, più in generale, a quella descritta dai poeti, i quali, per la prima volta, tentarono di delineare le caratteristiche e le azioni delle divinità. La seconda critica, invece, sembra non avere come riferimento una particolare figura, ma pare, invece, fare genericamente riferimento alla posizione dei materialisti: la loro colpa sarebbe quella di aver dato una priorità agli elementi sull'anima, attribuendo così al corpo un'autonomia ed una capacità di movimento che, invece, spettano appunto all'anima³¹⁵.

³¹² Specchia osserva giustamente che in questa sede «viene contrapposta alla concezione dell'uomo che deve ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα una nuova e più ardita, secondo la quale “il dio ignorerebbe se stesso” se fosse geloso dell'uomo» (*'Epinomis'*..., p. 116).

³¹³ La Napolitano spiega efficacemente, a partire da un esame trasversale dei passi relativi al divino presenti nel *corpus*, che, secondo Platone, la divinità non può essere «altro che buona e provvidente» e, quindi, l'inganno e l'invidia devono categoricamente essere esclusi «dallo statuto ontologico stesso del divino» (L. Napolitano Valditara, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 142).

³¹⁴ Specchia osserva che la difficoltà del passo deriva probabilmente dal fatto che il testo è corrotto, inoltre, «l'intera stesura del lungo periodo dà l'impressione del primo abbozzo che risente di una mancata ulteriore revisione» (*'Epinomis'*..., p. 116).

³¹⁵ Anche all'interno del X libro delle *Leggi*, nella lunga critica agli atei, ritroviamo la medesima critica alla concezioni dei materialisti: l'Ateniese afferma che questi «dicono che il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria siano tutti per natura e per sorte, ma nessuno di essi per arte, e i corpi che vengono dopo di questi, cioè quelli della terra, del sole, della luna e degli astri, non nati attraverso questi che sono del tutto inanimati; ciascuno di essi, mosso a caso dalle proprie forze specifiche, laddove si incontrano adattandosi in un certo modo conveniente, il caldo con il freddo, o l'asciutto con l'umido e il tenero con il duro, e tutte quante le cose che per la causale mescolanza dei

8. RICHIAMO DEI PUNTI PRINCIPALI SUGLI DÈI

Pertanto gli uomini sono dovuti passare attraverso «una lunga serie di false posizioni di pensiero»³¹⁶ per poter giungere all'attuale e corretta rappresentazione del divino qui proposta dall'Ateniese, posizione che ha il merito di riconoscere all'anima il suo primato ontologico sul corpo:

Ora, dato che diciamo che non c'è nulla di straordinario nel fatto che l'anima, una volta che sia unita al corpo, muova (κινεῖν) e porti in giro (περιφέρειν) questo e se stessa, non c'è ragione di dubitare che la nostra anima abbia la capacità di portare in giro (περιφέρειν) qualsiasi peso. Perciò, dato che riteniamo che l'anima sia causa dell'intero (ψυχῆς οὔσης αἰτίας τοῦ ὅλου), e poiché ciò che è buono è causa di cose buone, e ciò che è malvagio è causa di cose malvagie e altro dal bene, non c'è nulla di cui meravigliarsi che l'anima sia causa di ogni traslazione e movimento (φορῶς πάσης καὶ κινήσεως), e che la traslazione e il movimento (φορὰν καὶ κίνησιν) verso il bene siano dati da un'anima eccellente (ἀρίστης ψυχῆς), mentre la traslazione e il mutamento contrari siano dati da ciò che è contrario a questo, ed è necessario che le cose buone abbiano vinto e continuino a vincere (988 D 1 – E 4).

L'Ospite richiama i punti essenziali della relazione anima-corpo precedentemente esplicitata (981 B 3 – C 4), sostenendo l'indiscusso primato della prima sul secondo in quanto è da attribuire esclusivamente all'anima la capacità di muovere sia se stessa, sia il corpo a cui è unita, e non vi sono limiti alla massa corporea che un'anima può muovere³¹⁷. Oltre a queste capacità, l'anima è anche causa di tutto in quanto è soggetto dell'agire e, dal momento che gli effetti dipendono dalle cause che li hanno prodotti, è necessario dire che l'anima orientata verso il bene produce cose buone, mentre un'anima orientata verso il contrario produce esiti malvagi³¹⁸: l'anima diviene allora la causa di tutte le cose nel cosmo, «perché il cosmo è un essere vivente divino i cui movimenti sono causati dall'anima»³¹⁹. Tuttavia, è necessario

contrari necessariamente furono mescolate insieme, in questo modo e per questo motivo così hanno generato il cielo intero e tutti quanti gli esseri in cielo e tutti gli animali e le piante, dopo che tutte le stagioni furono sorte da questi elementi, non per mezzo della ragione ma, come stiamo dicendo, per natura e per caso» (X, 889 B 1 – C 6).

³¹⁶ Specchia, *'Epinomis'...*, p. 116.

³¹⁷ Questo accenno alla capacità dell'anima di muovere anche masse di ingente peso sembra possa far riferimento ai corpi celesti, le cui masse, come già visto, sono di dimensioni estese (982 E 6 – 983 B 6), perché, se l'automovimento e il movimento sono caratteristiche intrinseche alla natura dell'anima, ecco che allora questa non avrà alcuna difficoltà anche a muovere gli astri.

³¹⁸ Novotný osserva che «l'anima non è per sua natura malvagia, ma malvagio può essere il suo operato» (*Platonis...*, p. 189); anche Specchia offre un'analoga lettura sostenendo che, in questa sede, «si afferma che il bene o il male nella medesima anima dipenderà dai movimenti del cielo: se questi sono regolari, l'anima sarà buona, se irregolari, cattiva» (*'Epinomis'...*, p. 118). Infatti, anche nelle *Leggi* troviamo un'affermazione simile, sebbene con un'argomentazione più ricca: «ATENIESE: Qual è il genere dell'anima che dobbiamo affermare esser divenuto signore del cielo, della terra, e di tutta la rivoluzione dell'universo? L'anima intelligente e piena di virtù, o quella che non possiede né l'una né l'altra cosa? Volete che rispondiamo a questa domanda in questo modo? CLINIA: E come? ATENIESE: Se tutto il cammino del cielo, diciamo, straordinario uomo, e insieme tutto il moto di traslazione di esso e di tutto ciò che è in esso ha natura simile al moto, allo sviluppo circolare e ai calcoli dell'intelletto, se procede con moto ad esso congenere, è chiaro che bisogna dire che è l'anima migliore che cura l'universo intero e lo conduce per una via siffatta. CLINIA: E' esatto. ATENIESE: Se invece esso procede con moto folle e disordinato l'anima peggiore lo conduce. CLINIA: Anche questo è esatto» (X, 897 B 7 – D 2).

³¹⁹ Tarán, *Academica...*, p. 318.

sostenere che, nonostante questa duplice possibilità di azione dell'anima, verso ciò che è buono o verso ciò che non lo è, il bene continuerà a prevalere.

Quest'ultima curvatura verso l'etica consente all'Ateniese di concludere la sua lunga argomentazione sulla divinità dei corpi celesti con una breve osservazione:

Tutte queste cose sono state dette da noi secondo la giustizia che castiga i sacrileghi; e, riguardo a ciò che stiamo esaminando, non c'è motivo per non credere che dobbiamo considerare l'uomo buono sapiente (ἀγαθὸν σοφόν) (988 E 5-7).

L'Ospite dichiara che tutto quello che egli ha affermato sugli dèi è stato detto secondo giustizia e bisogna convenire che l'uomo buono sia anche sapiente³²⁰. Va notato che, se in precedenza si era solo ipotizzata una qualche correlazione tra sapienza e bontà, qui il testo suggerisce un chiaro legame di interconnessione tra la conoscenza e l'etica: l'uomo buono non può che essere sapiente e viceversa (aggiungiamo noi). Tuttavia, fino a questo punto la questione della sapienza e del suo manifestarsi è stata solo accennata senza mai essere realmente esaminata: solo ora, al termine dell'analisi condotta sugli astri, l'Ospite riprenderà questo tema cercando di dipanarlo prima di avviarsi definitivamente verso la conclusione del lungo ragionamento con i suoi interlocutori.

9. ESAME DELLA SAPIENZA RICERCATA

9.1. Conoscibilità della sapienza

Dopo aver così lungamente argomentato sugli astri e sulla loro natura divina, l'Ateniese riprende ora il tema della sapienza, che era stato inizialmente segnalato come scopo principale dell'analisi (973 A 1-5) e successivamente riaffermato come obiettivo (980 A 1 – C 6), ma che, per lo meno fino a questo punto, non era più stato esaminato:

E questa stessa sapienza (σοφίαν), che ricercavamo da tempo, vediamo allora se sia conoscibile attraverso l'educazione (κατὰ παιδείαν), o attraverso una tecnica (κατὰ τέχνην) e se, essendo mancanti di tale sapienza, non si riesca nemmeno a conoscere in che cosa consista il giusto (τῶν δικαίων) (989 A 1-4).

La questione a cui l'Ateniese vuole ora provare ad offrire una risposta riguarda i modi dell'acquisizione della sapienza, più che il determinare che cosa essa sia: infatti, egli si interroga se la sapienza possa essere appresa con l'educazione o se, invece, essa sia conoscibile mediante una qualche tecnica³²¹. Tuttavia, l'importanza di questo tema è tale che,

³²⁰ È degno di nota che qui, al termine di una lunga dissertazione di tipo teologico, vi sia un chiaro ed esplicito riferimento alla giustizia, a sottolineare, forse, come tra le due vi sia una stretta correlazione (cfr. *Eutifrone*, 12 E).

³²¹ Il seguito dell'analisi mostrerà la necessità di un maestro adeguato (989 D 2-6) e di un'adeguata educazione per coloro che vogliono giungere alla vera sapienza (989 E 1 – 992 A 3).

a detta dell'Ospite, qualora si mancasse della sapienza, rimarrebbe altresì preclusa la possibilità di conoscere che cosa sia il giusto.

9.2. La virtù più importante

Per tale ragione, l'Ateniese ritiene utile fare un'ulteriore precisazione:

Così mi sembra e così bisogna dire: infatti, dopo aver ricercato tale sapienza in ogni dove, ora che mi è apparsa chiara devo tentare di renderla tale a voi. La causa è che non ci occupavamo bene della <parte> più importante della virtù (τὸ δὴ μέγιστον ὄρετῆς) come mi sembra che proprio ora appaia in ciò che stiamo dicendo. Infatti, nessuno sarà capace di convincerci che, per la specie mortale, esiste virtù più importante della pietà (εὐσεβείας); bisogna dire perché, a causa della più grande ignoranza (δι' ἁμαθίαν τὴν μεγίστην), questa virtù non si è insediata nelle migliori nature (ἐν ταῖς ἀρίστοις φύσεσιν) (989 A 4 – B 4).

L'iniziale ricerca sembra essere finalmente destinata ad una risoluzione dal momento che l'Ateniese sostiene di essere riuscito a comprendere in modo chiaro quale sia la vera sapienza e intende esporre anche ai presenti l'esito di questa sua intuizione. Fino a questo punto, a suo avviso, gli intervenuti non erano stati in grado di trovare la sapienza perché non si erano occupati di trattare in modo adeguato la parte più importante della virtù. Infatti, l'Ateniese sostiene che non vi possa essere per gli uomini virtù più importante dell'εὐσέβεια e l'ignorare tale questione ha fatto sì che nelle nature migliori tale virtù non prendesse piede³²².

³²² L'uso del termine εὐσέβεια merita qualche breve delucidazione, in quanto questo è l'unico luogo del *corpus* in cui essa viene esplicitamente considerata una virtù. Infatti, quando Platone deve far riferimento alla *pietas* come virtù, solitamente utilizza il termine ὁσιότης. Per capire questa apparente stranezza è necessario comprendere il significato di questi due termini, che non possono essere pensati come sinonimi, ma vanno piuttosto intesi come due concetti che fanno riferimento ad aspetti diversi, seppur interconnessi, della religiosità. Innanzitutto, va notato che nel *corpus* la parola ὁσιότης compare 25 volte, ma solo in alcune opere, quelle dedicate alle virtù (*Eutifrone*, 13 B 4, C 6, D 4, 14 C 1, C 3, D 1, E 6; *Lachete*, 199 D 7; *Protagora*, 329 C 2, 330 B 3, D 1, D 7, 331 A 6, B 1, B 8, C 3, D 1, 333 B 5, 349 A 8; *Menone*, 78 D 7); al contrario, l'uso di εὐσέβεια è più ridotto (6 volte), ma più diluito all'interno dei dialoghi (*Eutifrone*, 13 B 4; *Simposio*, 188 C 2, 193 C 5; *Repubblica*, X; 615 C 2; *Leggi*, IV, 717 A 7; *Epinomide*, 989 B 1). L.B. Zaidman segnala la differenza tra i due vocaboli e propone un'interessante precisazione in cui *hosios* esprimerebbe la dimensione individuale, cioè «la situazione in cui si trova l'individuo che ha assolto i suoi doveri religiosi, insomma, l'individuo “in regola” con gli dèi». Invece, l'uso di *eusebeia* sembrerebbe «rinviare ad una definizione giuridica o normativa della pietà» (*Le commerce des dieux: 'eusebeia', essai sur la piété en Grèce ancienne*, La Decouverte, Paris 2001, pp. 158-159). Non troviamo pertanto corretta l'interpretazione di J.D. Mikalson, il quale, sulla base dell'analisi e confronto tra i passi del *corpus* in cui questi termini compaiono, pensa che l'εὐσέβεια si concentri «direttamente sugli dèi in quanto tali e sollevi il problema della credenza nella loro esistenza e nella loro natura»; mentre ὁσιότης riguardi «il sacro (τὸ ἱερόν) e coinvolga la conoscenza e l'aderenza alle tradizioni e alle convenzioni relative al “sacro”» (*Greek popular religion in Greek philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2010, p. 168). Crediamo che, alla luce delle osservazioni di Zaidman, sia possibile provare a far luce sull'espressione dell'*Epinomide*: infatti, ci si sta avvicinando alla conclusione dell'opera, in cui emergerà sempre di più il legame con la dimensione normativa, pertanto, l'uso di un termine – εὐσέβεια – che abbia una correlazione forte con questo ambito appare necessaria. Pensiamo, invece, che il ritenere l'εὐσέβεια una virtù sia una forzatura volontaria da parte dell'autore, fatta per connettere ancor più saldamente ciò che è stato precedentemente affermato sugli dèi alla dimensione politica: infatti, come emergerà nelle battute successive, l'Ateniese proporrà un gruppo di individui eccezionalmente dotati per guidare la *polis* descritta nelle *Leggi* ed essi, oltre ad essere

9.3. Le nature migliori

L'attenzione dell'Ateniese si sposta quindi a cercare di definire meglio quali siano i caratteri distintivi di questi uomini dotati di una natura superiore:

Le nature migliori sono quelle che divengono tali tra le più grandi difficoltà, ma, divenute tali, sono della più grande utilità (μέγιστον δ' ὄφελος); infatti, quando un'anima accoglie su di sé in modo misurato (μετρίως) e mite la lentezza e la natura opposta (τά τε γὰρ τῆς βραδείας τε καὶ τῆς ἐναντίας φύσεως), sarà equilibrata (εὐκόλος), tale da ammirare il coraggio (τὴν τε ἀνδρείαν ἀγαμένη), docile nella temperanza (τὸ σωφρονεῖν εὐπειθής) e, cosa più importante, essendovi in queste nature la capacità di imparare e di ricordare, potrà gioire davvero molto di queste sue capacità, così da essere avida di conoscenza (φιλομαθής) (989 B 4 – C 3).

Le caratteristiche di questo tipo di uomini sono dunque molteplici e variegata: essi hanno un'indole predisposta al coraggio e alla temperanza, «che scaturisce da un equilibrio di qualità opposte assorbite μετρίως καὶ πρόως “con misura e senza scosse”»³²³. Oltre al possesso di questa combinazione di elementi, questi individui sono dotati di una grande capacità di apprendimento e di un'ottima memoria³²⁴, facoltà che li rendono particolarmente amanti della conoscenza³²⁵. Queste nature migliori sembrano quindi essere naturalmente predisposte non solo nei confronti della conoscenza, ma anche all'acquisizione della virtù e la loro utilità risiede proprio in questa loro capacità.

Appare quindi chiaro all'Ospite che trovare questo insieme di caratteristiche all'interno di un individuo sia cosa assai rara:

Infatti, queste nature non nascono facilmente, ma, una volta che sono nate e sono state cresciute ed educate (τροφῆς καὶ παιδείας), sono capaci di controllare rettamente la moltitudine di coloro che sono ad esse inferiori, dal momento che con il senno, con l'agire e il dire sugli dèi ciò che si deve e come si deve, sia riguardo ai sacrifici sia riguardo ai riti di purificazione su cui si basano le relazioni tra gli dèi e gli uomini, non agirebbero creando inganni, ma con verità onorando la virtù, che è di tutte la cosa più importante per l'intera città (989 C 3 – D 1).

«Viene ribadito il concetto che le “nature migliori” diventano tali con grande fatica»³²⁶: infatti, la disposizione naturale di queste persone da sola non è sufficiente a renderle adatte a governare gli altri, ma diviene fondamentale che esse ricevano un'adeguata formazione. La loro educazione diviene allora un aspetto di primaria importanza, in quanto,

virtuosi e a legiferare in modo corretto, dovranno «dire sugli dèi ciò che si deve e come si deve, sia riguardo ai sacrifici sia riguardo ai riti di purificazione su cui si basano le relazioni tra gli dèi e gli uomini» (X, 989 C 6-8).

³²³ Specchia, *'Epinomis'*..., p. 119. Harward osserva che anche nel *Politico* (306 E segg.) viene descritta l'interazione di questi due elementi <velocità e lentezza>, «che formano rispettivamente le basi della temperanza e del coraggio» (*The 'Epinomis'*..., p. 136).

³²⁴ Anche nella *Repubblica*, facendo riferimento alle nature migliori dei filosofi re, si ritiene che esse debbano essere dotate di buona memoria (VI, 486 C 3 – D 2) e, inoltre, che debbano possedere una natura equilibrata (VI, 486 D 9-11).

³²⁵ Il termine φιλομαθής viene spesso usato da Platone come una delle caratteristiche dei veri filosofi (cfr. *Fedone*, 82 B 2, D 9, 83 E 5; *Fedro*, 230 D 3; *Repubblica*, II, 376 B 4, B 8, B 11, VI, 485 D 3, 490 A 8, IX, 581 B 9).

³²⁶ Specchia, *'Epinomis'*..., p. 120.

solo se verranno educate correttamente, così da essere equilibrate (989 B 6 – C 3), esse potranno comportarsi in modo assennato nei confronti degli dèi, sia a parole, sia a fatti, sapendo cosa fare e come farlo e avendo sempre di mira la virtù³²⁷. In questo modo, cioè «onorando la virtù, queste nature ottime garantiscono, nell'ambito della πόλις, il rispetto della morale che si esplica nell'osservanza del culto tradizionale e nelle sue regole»³²⁸.

Va notato come le caratteristiche di questi uomini, lungi dall'essere necessarie al raggiungimento di un benessere personale, trovino invece il loro fine naturale proprio nella dimensione politica, ovvero nella buona organizzazione della città³²⁹.

9.4. L'educazione delle nature migliori

Una volta individuate le caratteristiche che queste nature migliori devono possedere per essere considerate tali, restano ora da definire le modalità della loro educazione:

Dunque, diciamo che questa è la parte (τὸ μέρος) che per natura è la più nobile e capace (κυριώτατον καὶ δυνατόν), che possiede le capacità di imparare le cose più belle e migliori, se qualcuno le istruisce. Ma nessuno potrebbe istruirle se il dio non le guidasse (εἰ μὴ θεὸς ὑφηγοῖτο); pertanto, se ci fosse qualcuno che le istruisse, ma che non lo fa nel modo adeguato, è meglio non imparare (989 D 2 - 6).

Questi individui dotati di capacità superiori alla media sono un ristretto gruppo che è per natura più idoneo degli altri uomini a conoscere le realtà migliori; tuttavia, per essere considerati davvero “i migliori”, essi necessitano di una corretta educazione: data la naturale superiorità di questi individui, non c'è però nessun uomo capace di educarli adeguatamente. Questo ruolo di educatore, che dev'essere svolto solo in modo corretto, viene allora affidato ad un dio in grado di guidare questi uomini verso il meglio³³⁰. L'Ateniese è così fortemente convinto dell'importanza di un'educazione corretta di queste nature migliori da sostenere che, qualora non vi fosse il dio ad insegnare loro, sarebbe meglio che questi non imparassero nulla, perché un'educazione errata è peggio di un'educazione assente. Il dio in questione ha quindi il compito di istruire questi uomini per quanto riguarda «le cose più belle e migliori» (989 D 3)³³¹, perché non c'è uomo in grado di farlo.

³²⁷ Anche nelle *Leggi* si afferma che il legislatore deve operare avendo sempre come obiettivo la virtù (I, 631 A).

³²⁸ Specchia, *'Epinomis'*..., p. 120.

³²⁹ Il testo sembra qui iniziare a delineare le conclusioni a cui giungerà l'Ateniese: infatti, l'obiettivo ultimo non sarà quello di individuare un singolo individuo dotato di queste qualità, ma, al contrario, si cercherà un gruppo di uomini che le possiedano. Come si vedrà al termine del dialogo, e come si può evincere da uno dei sottotitoli dell'opera – facciamo qui riferimento al sottotitolo *Consiglio notturno* riportato nella classificazione di Trasillo (Diogene Laerzio, *Vite...*, III, 60-61) –, questi uomini andranno a formare appunto il Consiglio notturno, organo supremo deputato alla direzione della città (cfr. *Epinomide* 992 D 7 – E 1).

³³⁰ Siamo concordi con Tarán, il quale vede in questo dio un riferimento al dio-cosmo che ha insegnato agli uomini il numero (*Academica...*, p. 324).

³³¹ Ci sembra che forse anche qui, come in *Epinomide*, 986 D 3-4, vi sia un possibile riferimento alle Idee.

Ecco che allora:

Allo stesso modo, in base a ciò che abbiamo detto ora, è necessario imparare le seguenti cose e insieme dire che tale natura è anche la migliore (989 D 6-7).

Bisogna quindi essere d'accordo con l'Ateniese nel ritenere che esista un gruppo di uomini dotati di una natura migliore, che devono però essere adeguatamente educati per divenire effettivamente tali e, perché ciò avvenga, è ora necessario definire un elenco di discipline che essi devono apprendere.

9.5. Il programma di studi

L'Ospite, dopo aver stabilito che il miglior maestro per questo gruppo di individui è il dio, si accinge ora a presentare un elenco di saperi che questi dovrebbero conoscere:

Proviamo ad esporre con un ragionamento (λόγῳ) quali sono, quali caratteristiche hanno e in che modo si devono apprendere, stando alla mia capacità di parlare e alla loro capacità di ascoltarmi, e quali siano gli aspetti della religiosità (θεοσεβείας)³³² e in che modo si debba apprendere (989 E 1 – 990 A 2).

L'Ateniese si propone un duplice obiettivo: da un lato, vuole illustrare ai suoi interlocutori non solo quali siano questi saperi, ma anche quali caratteristiche possieda ciascuno di essi e come debbano essere appresi. Dall'altro, egli desidera completare le osservazioni di carattere religioso chiarendo i termini della religiosità da lui proposta e i modi dell'apprendimento della stessa. In questa prospettiva «“come” e “con quale metodo” non sono, come potrebbe apparire a prima vista, la stessa cosa, poiché come si impara è in dipendenza dal metodo con cui si impara: se il metodo è quello giusto l'apprendimento sarà corretto. Il metodo, inoltre, secondo quanto è detto a 990 A 1-2, sfocia nel culto degli dèi»³³³.

La ragione di questo duplice interesse da parte dell'Ospite, come si chiarirà in seguito³³⁴, risiede nel fatto che gli individui che andranno ad occupare un ruolo di primo piano all'interno della *polis* dovranno essere adeguatamente formati per poter legiferare, sia per gli uomini, sia riguardo all'atteggiamento religioso nei confronti degli dèi.

9.5.1. L'ASTRONOMIA

L'Ospite si accinge così ad esaminare singolarmente alcuni saperi e le loro caratteristiche, cominciando dall'astronomia:

Ora, è cosa strana da ascoltarsi (ἄτοπον), ma noi diamo a questa un nome che, per inesperienza di questa situazione (ἀπειρίαν τοῦ πράγματος), non si crederebbe: quello di astronomia (ἀστρονομίαν), si ignora che chi è veramente astronomo (τὸν

³³² Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

³³³ Giardina, *L'Epinomide*..., p. 376.

³³⁴ Cfr. *Epinomide*, 989 C 3 – D 1.

ἀληθῶς ἀστρονόμον) è necessariamente un grande sapiente (σοφώτατον), non quello che studia l'astronomia secondo Esiodo e tutti quelli come lui che si limitano ad osservare il sorgere e il tramontare degli astri, ma colui che delle otto orbite ne abbia notate sette³³⁵, dato che ciascuna percorre il proprio ciclo, dal momento che non è facile per qualsiasi natura giungere a contemplare queste in modo adeguato, a meno che non possieda una natura straordinaria. Ed è ciò che noi abbiamo detto ora che bisognava imparare e di cui diremo, giova ripeterlo, per quale via e come bisogna impararlo³³⁶ (990 A 2 – B 4).

L'Ateniese si preoccupa di informare i suoi interlocutori del fatto che probabilmente troveranno strano il nome assegnato a questa prima disciplina ricordata: l'astronomia³³⁷. L'esitazione che l'Ospite sembra avere nell'usare questo nome «è spiegabile nel senso che i termini in questione risultano, nel contesto nel quale sono adibiti, carichi di significato diverso da quello tradizionale ed è qui il motivo per cui Platone è portato ad essere guardingo»³³⁸. Infatti, l'Ateniese si preoccupa subito di prendere le distanze da coloro che si sono occupati di questo sapere studiandolo alla maniera di Esiodo e degli altri poeti³³⁹: non è questa l'astronomia a cui sta pensando. La vera astronomia di cui parla l'Ospite «non coincide dunque con la semplice osservazione del cielo, ma con quel sapere teorico, che contempla con intelligenza “quanti e quali” (cfr. 986 D 5) sono i corpi celesti e, soprattutto, secondo quali

³³⁵ La frase non è di facile comprensione in quanto non è esplicitato quale sia il movimento, tra gli otto, di difficile osservazione: forse il riferimento può essere a quello delle stelle fisse, dal momento che essa, a differenza degli altri – soprattutto di Venere e Mercurio –, possiede un moto estremamente regolare e uniforme. Non ci troviamo pertanto d'accordo con l'interpretazione di C. Pavese, il quale, pur individuando nelle stelle fisse quello più facilmente osservabile degli otto, tuttavia ritiene che esse siano «escluse dal novero delle rivoluzioni essendo considerate immobili» (*Scienza e religiosità accademica nell'Epinomide*, «La Parola del Passato», 19 (1964), pp. 329-345, p. 338). Infatti, è il testo stesso dell'*Epinomide* a smentire questa lettura, dal momento che afferma esplicitamente che le stelle fisse hanno un moto contrario rispetto a quello degli altri astri (987 B 6 – C 3).

³³⁶ Per quest'ultima frase abbiamo scelto di seguire il suggerimento di traduzione di Specchia (*Epinomis*'..., p. 122).

³³⁷ L'astronomia merita una precisazione particolare in quanto la critica si è divisa fra coloro che hanno visto in questo sapere il culmine del percorso di studi (Tarán, *Academica*..., p. 340; Ferrari, *L'Epinomide*'..., pp. 20-30; Brisson, *Le programme*..., p. 35; Repellini, *La “vera” astronomia*..., p. 59; Cattanei, *Arithmos*'..., p. 155; Gritti, *La ricezione*..., p. 462; L. Napolitano Vladitara, *Le idee, i numeri, l'ordine. La dottrina della ‘mathesis universalis’ dall'Accademia antica al neoplatonismo*, Bibliopolis, Napoli 1988, p. 225) e, chi ritiene che, anche qui, come in *Repubblica*, VII, il vertice spetti alla dialettica e non all'astronomia (Giardina, *L'Epinomide*'..., pp. 375-8; Novotný, *Platonis*..., p. 216; Specchia, *Epinomis*'..., p. 128). Noi propendiamo per questa seconda ipotesi e pensiamo vi siano diverse ragioni per poterla sostenere: «l'*Epinomide* è anzitutto un documento della storia degli usi filosofici dell'astronomia, e solo secondariamente un documento della storia dell'astronomia» (Repellini, *La “vera” astronomia*..., p. 59); inoltre, è il primo sapere ad essere ricordato, ma non è “primo”: infatti, è a partire dall'aritmetica che si fa riferimento ad un ordine con cui questi saperi devono essere appresi (990 C 4-5: τὸ δὲ μέγιστόν τε καὶ πρῶτον). Inoltre, se in questo scritto non si nomina esplicitamente la dialettica, vi è un chiaro riferimento ad essa e alla sua posizione di superiorità sugli altri saperi (991 D 8 – 992 A 3). Infine, proprio nel VII libro della *Repubblica* è lo stesso Platone a mettere in guardia gli uomini dal rischio di credere che l'astronomia sia la vera filosofia (529 A 6 – 530 C 1).

³³⁸ Specchia, *Epinomis*'..., p. 121.

³³⁹ «Esiodo viene qui menzionato perché egli suggeriva di compiere le operazioni agricole seguendo il sorgere ed il tramontare delle costellazioni» (Harward, *The 'Epinomis*'..., p. 137), ignorando perciò le vere «leggi che governano il movimento degli astri» (Specchia, *Epinomis*'..., p. 122). Per un approfondimento in merito alla correlazione tra astronomia e agricoltura prima di Platone, si veda F. Lasserre, *Astronomia e filosofia nel pensiero antico*, in *Lecture platoniche*, Quaderni dell'Istituto di Filosofia 4, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Magistero, Napoli 1987, pp. 95-114, pp. 95-103.

scansioni numeriche si muovono, ciascuno in se stesso e gli uni rispetto agli altri. È un sapere – lo si diceva in precedenza e lo si ribadisce – ad un alto grado di complessità: costituisce la meta finale del percorso educativo, riservato ai giovani “che partecipano di una natura meravigliosa” (900 B 3-4) e sono disponibili a sottoporsi fin da piccoli a duri esercizi (cfr. 900 C 4-5)³⁴⁰. Ecco che allora, in questa prospettiva, si chiarisce e si sancisce definitivamente lo iato tra ciò che qui l’Ateniese intende parlando di vera astronomia e quell’astronomia, insegnata da Esiodo e da altri poeti, la quale non potrà mai essere considerata tale.

Stabilito a quale scienza astronomica l’Ateniese fa riferimento, egli prosegue illustrando come la si debba correttamente apprendere:

Per prima cosa diciamo questo: la luna è la più veloce a percorrere la propria orbita, facendo trascorrere un mese prima del plenilunio (πανσέληνον)³⁴¹; poi, bisogna osservare il sole che, attraverso la sua rivoluzione completa, insieme agli astri che si muovono con esso (καὶ τούτω τοὺς συνδρόμους), dà luogo ai mutamenti. Ma, affinché non diciamo molte volte le stesse cose sui medesimi argomenti, dobbiamo dire che non è facile pensare insieme le altre orbite, che abbiamo considerato in precedenza, per queste ragioni bisogna predisporre le nature che sono capaci, insegnando prima loro molte cose e abituandole fin da bambino e da adolescente ad esercitarsi su queste cose (900 B 4 – C 5).

È quindi necessario che colui che vuole essere considerato un vero astronomo abbia un conoscenza di quanto in precedenza si era affermato sugli astri e sui loro movimenti. Infatti, egli deve sapere che la Luna è l’astro che ha la rivoluzione più veloce, ad essa segue poi per velocità il Sole ed i pianeti isodromi a quest’ultimo, Marte e Venere³⁴², e, tutti insieme, danno origine ai mutamenti che avvengono sulla terra. L’Ateniese ricorda inoltre che, se non è così difficile osservare i moti di questi astri, non sono invece così facili da osservare le rivoluzioni di Marte, Giove e Saturno³⁴³: per tale ragione, è necessario istruire fin da fanciulli coloro che sono dotati di una natura migliore, abituandoli alla fatica di queste osservazioni.

9.5.2. L’ARITMETICA

Affinché coloro che possiedono una natura migliore siano capaci di occuparsi correttamente di questo tipo di osservazioni astronomiche, è necessario che essi si dedichino innanzitutto ad alcuni studi scientifici propedeutici:

Per questo c’è la necessità di queste discipline (μαθημάτων): la più importante e prima è quella dei numeri in sé, non di quelli che hanno corpo (ἀριθμῶν αὐτῶν ἀλλ’

³⁴⁰ Cattanei, ‘*Arithmos*’..., p. 156. Anche nel *Gorgia* Platone esplica su cosa verte l’astronomia: «sui movimenti degli astri, del sole e della luna e sui rapporti di velocità che hanno gli uni rispetto agli altri» (451 C 8-9).

³⁴¹ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

³⁴² Cfr. *Epinomide*, 986 E 3-9; 987 B 1-6.

³⁴³ È interessante notare che anche nel *Timeo* (39 C 5 – D 2) Platone ricorda la difficoltà nell’osservare i moti di questi pianeti.

οὐ σώματα ἔχόντων)³⁴⁴, ma dell'intera genesi (γενέσεως) e potenza (δυνάμεως) dei numeri pari e dispari, e quanto questa si mostra nella natura della realtà (ὅσῃν παρέχεται πρὸς τὴν τῶν ὄντων φύσιν) (990 C 5-8).

La prima e più importante disciplina da apprendere è quella che si occupa dello studio del numero in sé, che, proprio perché è un sapere «iniziale è di massima importanza»³⁴⁵. Il suo compito è quindi quello di occuparsi di quei numeri «interi positivi»³⁴⁶, intesi come «gruppi di unità indivisibili, che possono essere solo pensati e non percepiti con i sensi» e non di quelli che «sono gruppi numerati di cose fisiche, come due eserciti o due buoi»³⁴⁷. Coloro che sceglieranno di dedicarsi a questo sapere conosceranno anche la genesi e la potenza della serie dei numeri pari e dispari, ovvero la «composizione e scomposizione dei numeri in quanto tali, costituito dalla divisione fra pari e dispari»³⁴⁸ e lo studio delle proprietà che discendono da questa partizione. L'intento dell'Ateniese sembra quindi quello di proporre qui uno studio dei numeri capace di offrire una «visione teorica complessiva dei numeri interi e dei loro rapporti, soprattutto dei loro rapporti di proporzione»³⁴⁹.

9.5.3. LA GEOMETRIA

Oltre a questo tipo di studio dei numeri, l'Ospite ritiene sia necessario occuparsi di una seconda disciplina:

Successivamente a questa se ne deve studiare un'altra che viene chiamata con un nome veramente ridicolo: geometria (γεωμετρίαν); per natura non tutti i numeri sono simili tra di loro, ma lo diventano chiaramente con la somiglianza alle superfici (τῶν οὐκ ὄντων δὲ ὁμοίων ἀλλήλοις φύσει ἀριθμῶν ὁμοίωσις πρὸς τὴν τῶν ἐπιπέδων μοῖραν γεγονυῖα ἐστὶν διαφανής); questa meraviglia (θαῦμα), come appare a chi è capace di comprenderla, non è il risultato di qualcosa di umano ma di qualcosa di divino (990 D 1-6)³⁵⁰.

³⁴⁴ Anche nella *Repubblica* (VII, 525 D 5-9) e nel *Filebo* (56 D 9 – E 2) Platone utilizza la medesima espressione per indicare i numeri in sé.

³⁴⁵ Cattanei, 'Arithmos'..., p. 156.

³⁴⁶ Cattanei, 'Arithmos'..., p. 157.

³⁴⁷ Cattanei, 'Arithmos'..., p. 156. In linea con questa lettura proposta dalla Cattanei abbiamo anche Novotný (*Platonis...*, p. 202) e Tarán (*Academica...*, p. 332-333): questi, però, ritiene che la scelta di intendere questi numeri non come ideali ma solo come "astratti" derivi dall'implicita negazione dell'esistenza separata delle Idee fatta dall'autore dell'*Epinomide*. Tarán, pur arrivando a una conclusione corretta, vi giunge però attraverso un ragionamento che non ci sentiamo di condividere, in quanto non vi è nulla che lasci supporre che qui l'Autore voglia negare l'esistenza separata delle Idee.

³⁴⁸ Cattanei, 'Arithmos'..., p. 159.

³⁴⁹ Cattanei, 'Arithmos'..., p. 161.

³⁵⁰ È interessante notare che, come rileva la Cattanei ('Arithmos'..., p. 161), la maggioranza degli studiosi critica «il carattere approssimativo di questo passo, la probabile compromissione del testo, la sensazione di confrontarsi con un *patchwork* non molto coerente». Tale affermazione non fa che supportare la nostra ipotesi, che vede in questo scritto una bozza di un dialogo; infatti, l'impressione di generale incoerenza del passo in questione ben si addice al carattere di un'opera non sottoposta ad un definitivo lavoro di revisione.

Il secondo sapere che viene ricordato è la “geometria” il cui nome viene definito come ridicolo perché rimanda all’ agrimensura³⁵¹: tuttavia non «bisogna ingannarsi sul carattere non empirico» di questo sapere, perché «tutte le discipline che vengono qui esaminate sono considerate a livello essenzialmente teorico, e la geometria non fa eccezione»³⁵². Il compito di questo sapere sarebbe, quindi, quello di operare una traduzione dei numeri in superfici piane, consentendo in questo modo un loro possibile confronto. La meraviglia dell’Ateniese, che vede in questa realizzazione un’opera più divina che umana, è comprensibile³⁵³: essa va probabilmente intesa nel senso che, a partire da due numeri interi positivi tra loro non confrontabili, questi divengano paragonabili una volta che siano stati trasformati in numeri piani³⁵⁴.

9.5.4. LA STEREOMETRIA

Si passa così a prendere in considerazione la stereometria³⁵⁵:

Dopo questa c’è la disciplina dei numeri elevati alla terza (τοὺς τρεῖς ἡδὲ ἡμείωνους) e resi simili alla natura del solido (τῇ στερεᾷ φύσει ὁμοίους), quella dei numeri dissimili che diventano simili grazie ad un’altra arte (τοὺς δ’ ἄνομοίους αὖ γεγονότας ἑτέρᾳ τέχνῃ ὁμοιοῦ) e, coloro che si sono imbattuti in essa, l’hanno chiamata stereometria (στερεομετρίαν)³⁵⁶ (990 D 6 – E 1).

³⁵¹ Anche nella *Repubblica* vi è la stessa critica a chi considera la geometria come agrimensura (VII, 527 A 6 – B 1); tuttavia, la geometria viene qui presentata nei medesimi termini con cui viene descritta in *Repubblica*, VII, 527 A 1 – C 11.

³⁵² Cattanei, *‘Arithmos’...*, p. 162.

³⁵³ Ci limitiamo qui a proporre due possibili letture del passo, senza però essere in grado di privilegiarne una. Specchia osserva che «nell’espressione (la scoperta dei “numeri irrazionali” appare all’autore un “miracolo” divino più che un’“invenzione” dell’uomo) si scorge la traccia del meraviglioso stupore con cui il fatto era stato accolto da Platone e dai contemporanei» (*‘Epinomis’...*, p. 124). Al contrario la Cattanei – e con lei R.M. Jones (*Incommensurable numbers and the ‘Epinomis’*, «American Journal of Philology», 53 (1932), pp. 61-66) – ritiene che «già nei dialoghi di Platone e in Aristotele esiste una terminologia tecnica dell’incommensurabilità, che non è quella della “somiglianza”, ma quella della “asimmetria” o della “indicibilità”, oggi gli studiosi concordano nel giudicare ad alto tenore speculativo le interpretazioni, secondo le quali la riduzione di numeri “dissimili” a “simili”, nell’*Epinomide*, significherebbe l’inclusione fra gli *arithmoi* anche dei numeri irrazionali – quelli che, come $\sqrt{2}$, esprimono il rapporto fra due grandezze non commensurabili, per esempio la diagonale e il lato del quadrato». Tutt’al più la Cattanei ritiene si possa forse sentire un’eco fuori campo, «ma difficilmente se ne può trarre come conseguenza evidente e necessaria l’ammissione fra gli *arithmoi* di quel “numero divino”, che sarebbe l’“ineffabile” $\sqrt{2}$ » (*‘Arithmos’...*, p. 163).

³⁵⁴ Brisson chiarisce meglio il senso del passo precisando che qui si sta facendo riferimento ai numeri piani, ovvero a quei numeri che «si compongono di due elementi, ad esempio $4 = 2 \times 2$ o $6 = 2 \times 3$. Questi numeri sono qualificati come “piani” perché possono essere conosciuti come la misura di una superficie, quadrata o rettangolare» (*Le programme...*, p. 42). Dal momento che non tutti i numeri sono per natura confrontabili tra di loro, la geometria consente di rendere confrontabili anche due numeri che di per sé non lo sarebbero attraverso «una proporzione che implichi un terzo termine» (*Le programme...*, p. 44). A. Szabó (*Ein Lob auf die altpythagoreische Geometrie (‘Epinomis’ 990 D 1-6)*, «Hermes», 98 (1970), pp. 405-421, pp. 408-409) propone un’interessante ricostruzione anche a livello grafico di quanto chiarito da Brisson.

³⁵⁵ Nel VII libro della *Repubblica*, pur non chiamando la stereometria con questo nome, si fa un esplicito riferimento ad essa a 528 A 9 – B 3.

³⁵⁶ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

L'Ateniese prosegue la sua analisi dei saperi da far apprendere alle nature migliori giungendo a quella disciplina che si occupa «dei numeri “solidi”», cioè di quei numeri «prodotti da tre fattori»³⁵⁷, la stereometria: essa si occupa di quei numeri che «non sono cubi perfetti o di due numeri i cui fattori non sono tra loro proporzionali»³⁵⁸.

La stereometria non ha quindi un modo di procedere radicalmente diverso da quello della geometria, dal momento che entrambe si occupano di riuscire a rendere simili dei numeri che altrimenti non lo sarebbero, per poi poterli confrontare: la stereometria compie quest'operazione attraverso l'elevazione al cubo, la geometria con l'elevazione al quadrato. Ecco che «l'inserimento di geometria e stereometria nel *curriculum* di studi matematici dell'*Epinomide* non ci porta, dunque, fuori dall'universo dei numeri interi, pari o dispari, delle loro proprietà, delle loro regole di combinazione: al contrario, risponde all'esigenza di trasferire, quanto più è possibile, le proprietà e i modi di relazionarsi degli *arithmoi* al mondo delle grandezze, per arrivare – attraverso la stereometria – ai corpi, e infine ai corpi naturali»³⁵⁹.

Va inoltre segnalato che le linee conclusive di questa sezione mostrano una compressione, senza troppa chiarezza, di «luoghi comuni sul calcolo della media proporzionale e una selezione piuttosto drastica di contenuti del *Timeo*, più che di altri dialoghi»³⁶⁰.

9.5.5. PROGRESSIONE, PROPORZIONE E ARMONIA

L'Ateniese si appresta così a spiegare che cosa vi sia di divino e stupefacente nella potenza del numero:

Ciò che in questa c'è di divino e meraviglioso, per chi lo guardi all'interno (ἐγκαθορώσι)³⁶¹ e vi rifletta, è che la natura modella sulla potenza del doppio e sul suo opposto ogni specie e genere di cosa secondo ciascuna proporzione. La prima progressione procede dal numero uno al due, essendo questa fatta secondo la potenza del doppio; da questa si procede di nuovo con il doppio verso ciò che è solido e tangibile, passando da uno a otto; e questa, che dal doppio procede verso la metà, e diminuisce il più piccolo in egual misura rispetto a quanto è sorpassata dal più grande, in un altro caso, la proporzione va verso un valore mediano che supera ed è superato in egual parte da ciascuno degli estremi³⁶². Nel mezzo tra sei e dodici, la proporzione

³⁵⁷ Brisson, *Le programme...*, p. 45.

³⁵⁸ Tarán, *Academica...*, p. 335.

³⁵⁹ Cattanei, 'Arithmos'..., p. 167.

³⁶⁰ Cattanei, 'Arithmos'..., pp. 167-168. Anche questa compressione di contenuti qui presentati non farebbe che confermare lo stato di bozza in cui si trova la scritto dell'*Epinomide*.

³⁶¹ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

³⁶² L'Ateniese pone una grande «enfasi sul doppio» (N.B. Booth, *Two points of translation in Plato 'Epinomis' 900 C 5 – 991 B 4*, «Phronesis», 2 (1957), pp. 160-161, p. 161); Adorno chiarisce bene il senso di queste battute spiegando che «data la progressione 1, 2, 4, 8 è chiaro che 4 è la metà di 8, così 2 è la metà di 4 e 1 la metà di 2, per cui il rapporto fra ogni termine e quello di grado minore è costante ($8:4 = 4:2 = 2:1 = 2$)» (*Platone...*, p. 567, nota 2).

forma dei rapporti di tre a due e di quattro a tre. Il numero medio fra questi, che distribuisce agli uomini qualcosa di sinfonico e simmetrico, grazie al gioco del ritmo e dell'armonia, è un dono al coro felice delle Muse (990 E1 -991 B 4)³⁶³.

L'Ateniese spiega così che, se si riflette «sulla progressione geometrica 1, 2, 4, 8 (dove 4 e 8 sono le potenze di 2, cioè 2^2 e 2^3) si scopre qualcosa di *theion* e un *thauma*», ovvero che l'intera natura è costituita «secondo una proporzione geometrica, ma soprattutto aritmetica e armonica»³⁶⁴. Infatti, nelle righe sopra riportate «le uniche medie proporzionali menzionate esplicitamente [...] sono, brevemente, quella aritmetica (991 A 4-6) e, con più precisione e termini tecnici, quella armonica (991 A 5 – B 4), che si inseriscono entrambe fra due termini della progressione geometrica. In particolare, vengono citati i rapporti di ottava, di quarta e di quinta (991 A 7 – B 1)»³⁶⁵. Ovvero, «se noi prendiamo 12 e 6 che rappresentano rispettivamente la nota più alta e la nota più bassa dell'ottava e vi inseriamo la media aritmetica 9 nella media armonica 8, abbiamo la seguente serie musicale: 12, 9, 8, 6»³⁶⁶: in questo modo si hanno i rapporti $6/9 = 3/2$, il quale esprime l'intervallo di quinta o intervallo emiolio, e di $12/9 = 4/3$, il quale, invece, esprime l'intervallo di quarta o epitrito e, per quanto concerne l'intervallo di ottava, esso si genera a partire dai multipli di $3/2$ e $4/3$.

Quello che l'Ateniese prospetta è quindi un percorso in cui «anche la musica teorica rientra nel *curriculum*» di studi «e vi rientra per un motivo importante: i suoni musicali sono un mondo di relazioni fra *arithmoi* caratterizzate da consonanza e simmetria. La proporzione aritmetica è solo una condizione di quella musicale – e perciò “viene prima” di quest'ultima, ma è “in funzione” di essa; invece, quella geometrica ha una funzione fisica più che matematica: traspone sul piano della realtà sensibile – fatta di suoni, corpi tangibili, generi e specie di cose naturali – rapporti impeccabili fra numeri interi»³⁶⁷.

9.5.6. IL FINE DELLE DISCIPLINE

L'Ateniese ha quindi prospettato una serie di discipline di fondamentale importanza per le nature migliori al fine di poterle rendere effettivamente tali. Egli può allora concludere osservando che:

³⁶³ È opinione condivisa da tutti i critici che il passo presenti notevoli difficoltà di traduzione: la ragione di ciò sta nel fatto che «probabilmente l'autore non ebbe la possibilità di elaborarlo» (Specchia, '*Epinomis*'..., p. 125). Ancora una volta quest'idea di una mancata revisione dell'opera sembra avvalorare la nostra iniziale ipotesi di lavoro.

³⁶⁴ Cattanei, '*Arithmos*'..., p. 168.

³⁶⁵ Cattanei, '*Arithmos*'..., p. 168-169.

³⁶⁶ Specchia, '*Epinomis*'..., p. 127.

³⁶⁷ Cattanei, '*Arithmos*'..., p. 169. Vale la pena ricordare quanto Turolla scrive commentando questa sezione del testo: «nell' '*Epinomis*', insomma, Platone ha di fronte alla mente il medesimo processo genetico del numero cosmico; assai difficilmente, aggiungeremo, questa bellissima pagina, a primo aspetto quasi incomprensibile, può essere scritta da altri che non sia lui stesso» (*Dialoghi*..., p. 741, nota *ad loc.*).

Bene, dunque, sia l'origine di tutte le discipline e il loro contenuto ma per comprendere il loro fine, bisogna andare alla divina generazione e insieme alla natura più bella e divina delle realtà visibili, in base a quanto il dio ha concesso all'uomo di contemplare (κατιδεῖν), ma, senza le discipline che abbiamo stabilito, nessuno potrà vantarsi di contemplarle e venirne a conoscenza con facilità (991 B 5 – C 1).

L'Ospite pensa sia necessario che, per quanto è nella natura umana, l'uomo si sforzi di risalire al fondamento di questi saperi, lasciando così intendere che vi sia una conoscenza superiore, che necessita della preliminare acquisizione delle discipline sopra elencate: per apprendere quel fondamento è necessario risalire all'origine divina delle realtà visibili, la quale è più bella e divina. Egli sembra così suggerire che questi saperi trovino la loro piena realizzazione in un fine estrinseco alle loro competenze.

L'Ateniese segnala al suo uditorio quale sia la finalità di queste conoscenze:

In ciascuna delle nostre conversazioni bisogna portare il particolare all'unità (πρὸς τοῦτοις δὲ τὸ καθ' ἓν τῷ κατ' εἶδη προσακτέον ἐν ἐκάσταις ταῖς συνουσίαις), interrogando (ἐρωτῶντα) e confutando (ἐλέγχοντα) le cose dette in modo non corretto; di certo, infatti, questo diviene per gli uomini il modo più bello e la prima prova per valutare se parlano correttamente, mentre ogni altra che pretenda d'essere tale, è davvero fatica inutile (991 C 2-6).

Il fine ultimo diviene allora la capacità dell'uomo di ricondurre il molteplice all'unità e, per fare ciò, per prima cosa egli deve essere in grado di interrogare e confutare ciò che viene detto in modo scorretto³⁶⁸: il metodo dialettico è allora il primo passo che gli uomini devono compiere tra di loro per valutare se parlano adeguatamente e, soprattutto, per vedere se sono in grado di cogliere l'elemento unitario sotteso al molteplice³⁶⁹. L'Ateniese è persuaso che solo questo sia l'approccio corretto: ogni altro «che pretenda d'esser tale, è davvero fatica inutile» (991 C 6)³⁷⁰.

L'Ospite ripropone nuovamente al suo uditorio i capisaldi dell'argomentazione che ha portato avanti sin dall'inizio per poter fare le ultime valutazioni:

³⁶⁸ Anche all'inizio dell'*Epinomide* (974 C 3-8) si era fatto riferimento a questa capacità di confutare se stessi e gli altri.

³⁶⁹ Il riferimento alla dialettica, sebbene non la si nomini esplicitamente, ci sembra evidente (cfr. *Fedro*, 265 D), come d'altra parte sostengono in modo unanime anche i critici (Novotný, *Platonis...*, p. 216; Turolla, *Dialoghi...*, p. 742; Specchia, *'Epinomis'...*, p. 128; Harward, *The 'Epinomis'...*, p. 140; Tarán, *Academica...*, p. 341).

³⁷⁰ Tarán, e con lui molti critici (cfr. p. 111, nota 337), ritiene che il fine delle discipline che viene qui ricordato sia l'astronomia (*Academica...*, p. 340). Noi dissentiamo da tale interpretazione, per lo meno per due ragioni: la prima è che dell'astronomia si è già parlato e non si comprende come mai l'Ateniese non la nomini esplicitamente; la seconda è che, come appare in maniera evidente dal linguaggio usato nelle righe immediatamente successive, il fine delle diverse scienze è la dialettica. Pertanto, condividiamo pienamente la lettura di Specchia, il quale osserva: «abbiamo qui un riferimento alla dialettica: anche se breve, il conciso concatenamento delle poche espressioni è sufficiente prova che Platone non ha mai rinunciato alla teoria della conoscenza sulla base del metodo dialettico» (*'Epinomis'...*, p. 128). È inoltre interessante notare come nei commentatori neopitagorici e neoplatonici non vi sia il minimo dubbio che qui Platone stia facendo riferimento alla dialettica (Giardina, *L' 'Epinomide'...*, p. 378).

Dobbiamo determinare la precisione del tempo (τὴν ἀκρίβειαν τοῦ χρόνου)³⁷¹, come vengano compiute esattamente le rivoluzioni celesti, in modo che colui che è persuaso dalla verità del discorso che ritiene l'anima più vecchia e più divina (πρεσβύτερον ὅμα καὶ θειότερον) rispetto al corpo, riterrà che sia cosa bellissima e adeguata dire che “tutto è pieno di dèi”³⁷² e in nessun caso, né per oblio né per mancanza di cura (λήθη μηδὲ ἀμελεία), siamo trascurati (παρωλιγορήσθαι)³⁷³ dagli esseri superiori. Bisogna pensare riguardo a tutte queste cose che, se qualcuno apprende rettamente ciascuna di queste <discipline>, colui che le apprende nel modo corretto ne ha grande vantaggio, se non lo fa, è meglio invocare sempre il dio (991 C 6 – D 8).

L'Ateniese si preoccupa di ricordare come sia importante l'osservazione della precisione dei moti astrali, perché è qui che si può cogliere la prova della presenza di un'anima intelligente che li guida (982 B 5 – C 5). Inoltre rammenta al suo uditorio che l'anima è ontologicamente superiore al corpo, che il divino è pervasivo di ogni cosa e, proprio per quest'ultima ragione, si deve credere che gli dèi abbiano cura di noi. Oltre a ciò, colui che si dedicherà all'apprendimento delle discipline di cui si è appena parlato, avrà dei grandi vantaggi, in caso contrario dovrà solo affidarsi alla benevolenza del dio.

9.5.7. IL GIUSTO METODO

L'Ospite non può quindi che concludere il suo ragionamento con una nota metodologica, volta ad approfondire meglio quanto aveva solo accennato poco prima (991 C 2-3):

Questo è il modo – infatti è necessario mostrarlo –: ogni figura (διάγραμμα), ogni combinazione di numeri (ἀριθμοῦ σύστημα)³⁷⁴, ogni combinazione armonica (ἀρμονίας σύστασιν) e tutte le rivoluzioni degli astri, devono rivelare a colui che impara in modo corretto (κατὰ τρόπον), che l'accordo di tutte le cose è uno, e dico che questo si rivelerà, a chi correttamente impari, guardando all'unità (εἰς ἓν βλέπων), – infatti, a chi ragiona apparirà che vi è un vincolo naturale (δεσμὸς πεφυκώς) che lega tutte queste cose – se invece qualcuno esaminasse queste cose in altro modo deve invocare la sorte (τύχην) (991 D 8 – 992 A 3).

«Il legame universale fra tutte le cose, che risulterebbe chiaro se si ragionasse con metodo in ambito geometrico, aritmetico, armonico e persino astronomico, potrebbe quindi essere costituito dalla proporzione: tutti gli esempi precedenti – l'assimilazione di numeri dissimili, la progressione geometrica delle potenze di due, la proporzione aritmetica e soprattutto quella armonica –, indicherebbero, appunto, in questa direzione. Il mondo delle proporzioni rappresenterebbe una sorta di “sistema dei sistemi”, di “combinazione delle

³⁷¹ Specchia osserva giustamente che probabilmente il riferimento è «all'esattezza cronologica del movimento degli astri» (*Epinomis*..., p. 128).

³⁷² Questa espressione è attribuita a Talete (Aristotele, *De Anima*, 411 a 7) e viene usata da Platone anche in *Leggi*, X, 899 B 9.

³⁷³ Il termine è un *hapax* nel *corpus* platonico.

³⁷⁴ La Cattanei suggerisce di intendere in questo modo ἀριθμοῦ σύστημα, specificando che anche in questo passo, così come in *Filebo*, 17 D 2, «il termine rimanda alle interconnessioni fra numeri, ma considerate in universale» (*Arithmos*..., p. 169, nota 108).

combinazioni”, delle singole discipline matematiche»³⁷⁵. Tuttavia, l’Ateniese non sembra limitarsi a segnalare questo tipo di legame: infatti, il suo discorso è teso a mostrare come vi sia un giusto metodo che consente di cogliere l’elemento unitario sotteso alla molteplicità e questo metodo non può che essere, come già accennato in precedenza (991 B 5 – C 6), la dialettica³⁷⁶. Infatti, l’accento dell’Ateniese è posto sul metodo di apprendimento più che sul tipo di legame che intercorre tra i saperi e questo perché il vincolo di cui parla il testo «unisce tutti quanti gli esseri viventi (in vista di una totale liberazione dalla molteplicità) e non solo “tutte queste scienze”»³⁷⁷.

In questa prospettiva «non c’è dubbio che l’unità delle scienze matematiche, ovverosia l’unico legame che le governa e che conduce alla rivelazione, per chi le apprenda secondo il giusto metodo, non può identificarsi con il contenuto stesso di quella rivelazione, cioè con l’unico accordo sotto cui appare alla fine del percorso l’intero universo. Soltanto la dialettica [...] è capace di cogliere l’elemento unitario del tutto»³⁷⁸.

Una volta che l’Ospite ha prospettato le discipline, e soprattutto il giusto metodo, non può che concludere in modo chiaro e perentorio:

Infatti, senza queste, non ci sarà nelle città nessuna natura (φύσις) che possa diventare felice (εὐδαίμων), ma questo è il modo corretto (τρόπος), questa l’educazione (τροφή), queste le discipline (μαθήματα): che sia facile o difficile, per questa via bisogna procedere. Non è conveniente trascurare gli dèi dato che su di essi ci è stata riportata in modo corretto una fortunata tradizione (992 A 3-6).

Aritmetica, geometria, stereometria, astronomia e armonica sono così discipline indispensabili affinché coloro che sono naturalmente dotati di una natura eccellente possano esplicitarla al meglio; inoltre, nessun individuo potrà dirsi realmente felice se non sarà stato educato con questi saperi e se non avrà coronato la propria formazione con il metodo dialettico indicato. L’Ateniese non si preoccupa di stabilire se questo programma di studi possa essere facile o difficile, dal momento che, a suo avviso, è l’unico veramente degno di essere perseguito e capace di realizzare pienamente un uomo. Inoltre, ricorda che, insieme all’apprendimento di questi saperi, è importante la cura da riservare agli dèi, dal momento che

³⁷⁵ Cattanei, ‘*Arithmos*’..., p. 170. In linea con l’interpretazione della Cattanei c’è anche D. Pesce, il quale ritiene che la proporzione numerica sia ciò che lega tra loro le diverse discipline (*L’Epinomide’ o della religione ricondotta entro i limiti della ragione*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1 (1984), pp. 3-12, p. 12). A.R. Lacey, invece, pensa che «l’intera natura, in tutte le sue parti, sia costruita sulle strutturali leggi matematiche» (*The mathematical passage in the ‘Epinomis’*, «Phronesis», 2 (1956), pp. 81-104, p. 100). Tuttavia, anche ammettendo che il vincolo naturale qui menzionato sia la proporzione, ciò che veramente conta apprendere non è tanto questo vincolo, ma, piuttosto, l’elemento unitario sotteso al vincolo, che potrà essere colto solo guardando all’unità e solo la dialettica muove guardando all’elemento unitario della realtà.

³⁷⁶ Il nostro testo richiama nei contenuti e nelle espressioni quello di *Repubblica*, VII, 531 D – 532 D.

³⁷⁷ Specchia, ‘*Epinomis*’..., p. 129.

³⁷⁸ Giardina, *L’Epinomide*..., p. 378.

la precedente argomentazione è riuscita ad offrire una corretta interpretazione della loro natura.

9.5.8. IL VERO SAPIENTE E LA DISCIPLINA BEATA

Per tale ragione, l'Ospite può affermare che:

Colui che ha acquisito completamente queste cose, lo definisco sapiente nel modo più vero (τὸν ἀληθέστατα σοφώτατον); e insisto nell'affermare, un po' per gioco e un po' seriamente (παίζων καὶ σπουδάζων)³⁷⁹, che quando con la morte avrà realizzato la propria sorte, e, anche se morto vive ancora, non parteciperà più delle molteplici sensazioni (πολλῶν αἰσθήσεων) ma, avendo acquisito una sola sorte, divenuto uno dalla molteplicità (ἐκ πολλῶν ἓνα γεγονότα)³⁸⁰, sarà felice (εὐδαίμονα), incredibilmente sapiente e insieme beato (σοφώτατον ἅμα καὶ μακάριον), sia che viva sulla terra sia che viva sulle isole dei beati (νήσοις μακάριος)³⁸¹, e parteciperà per sempre di questa sorte, e chiunque, avendo trascorso la vita occupandosi di queste cose nel privato o in pubblico, otterrà dagli dèi la stessa e identica sorte (992 A 6 – C 3).

L'Ateniese può quindi affermare che chi sarà in grado di acquisire tutte le conoscenze suddette e saprà inoltre cogliere il vincolo che percorre tutta la realtà attraverso il metodo dialettico, costui potrà essere davvero definito come sapiente nel senso più proprio: il proposito iniziale d'indagine, ovvero in che modo è possibile essere sapienti (973 A 3-5), trova quindi qui una sua risposta definitiva. «Cogliere l'unità delle matematiche e del cosmo, quindi, conduce l'uomo alla felicità nella vita terrena, che è pur sempre una felicità imperfetta, ma anche ad una felicità che, nella dimensione dell'unità che si realizza nella vita ultraterrena, diverrà eterna beatitudine, perché l'uomo parteciperà dell'unità diventando egli stesso uno. Il τέλος a cui conducono le conoscenze matematiche può sembrare allora che sia l'astronomia [...]. E tuttavia, la contemplazione dei corpi celesti è sì quanto di più bello e divino dio abbia concesso agli uomini di contemplare, ma il visibile rimane evidentemente sempre inferiore all'invisibile, che non è il molteplice di cui si costituisce il visibile, bensì l'unitario di cui si costituisce l'intelligibile (perché i visibili sono, per l'autore dell'*Epinomide*, immagine molteplice dell'unità del divino). E se gli astri di cui è scienza l'astronomia sono gli enti più belli e perfetti fra quelli visibili, tuttavia l'invisibile o intelligibile è oggetto di una scienza superiore ad ogni scienza matematica, e quindi anche alla stessa astronomia, cioè la dialettica»³⁸².

Questo è dunque il destino di coloro che, data la loro particolare predisposizione naturale, si sono applicati allo studio di queste discipline con metodo, e allora l'Ateniese può affermare:

³⁷⁹ Questa stessa espressione si ritrova anche in *Leggi*, III, 688 B 6.

³⁸⁰ Questa espressione si ritrova identica anche in *Repubblica*, IV, 443 E 1.

³⁸¹ Anche in altri dialoghi Platone fa esplicito riferimento alle Isole dei Beati (cfr. *Gorgia*, 526 C 5; *Repubblica*, VII, 519 C 5, 540 B 6-7).

³⁸² Giardina, *L'«Epinomide»...*, pp. 377-378.

Ciò che abbiamo detto all'inizio e ora lo stesso discorso è pienamente vero: che non sia possibile per gli uomini, all'infuori di pochi, essere fino in fondo felici e beati (μακαρίους τε καὶ εὐδαίμοσι), è stato detto correttamente; infatti, coloro che sono divini (θεῖοι), temperanti (σώφρονες) e allo stesso tempo, per natura, partecipano delle altre virtù (τῆς ἄλλης ὁρετῆς), e che hanno acquisito tutte le discipline che portano alla disciplina beata (μακαρίου), che abbiamo detto qual è, solo a questi sarà dato ottenere e possedere a sufficienza tutte i doni dalla divinità (δαίμονιον) (992 C 3 – D 3).

La chiusura del discorso dell'Ateniese conferma quanto egli aveva sostenuto nelle sue premesse iniziali, ovvero che è consentito solo ad un numero limitato di individui l'essere pienamente felici e beati (973 C 3-5). L'uomo che viene qui descritto è allora dotato di una natura davvero eccezionale in quanto non solo è massimamente virtuoso, ma si è anche applicato allo studio delle diverse discipline sopra ricordate, in funzione di quella «disciplina beata» che è la dialettica. Quest'individuo, data la sua natura straordinaria, potrà allora essere definito divino³⁸³: perché è partecipe di una condizione affine a quella degli dèi da cui riceve ogni bene.

10. IL CONSIGLIO NOTTURNO

Ecco che allora l'Ateniese può concludere il suo discorso chiarendo quale dovrà essere il ruolo di questi individui all'interno della città:

Ora, a coloro che si sono dati di fare in queste cose diciamo, in privato e in pubblico, stabiliamo per legge (κατὰ νόμον), che una volta giunti al culmine della vecchiaia devono essere loro assegnate le cariche più importanti (τὰς μεγίστας ἀρχάς), e gli altri, standogli dietro, devono benedire tutti gli dèi e le dee, e avremo ragione ad indirizzare a questa sapienza (σοφίαν) il Consiglio notturno e i suoi membri, dopo averlo conosciuto ed esaminato correttamente (992 D 3 – E 1).

L'Ateniese proclama solennemente che è necessario stabilire per legge che, una volta anziani, questi individui dotati di una natura divina dovranno ricoprire, all'interno della città, i ruoli più importanti e tutti gli altri cittadini dovranno seguire le loro indicazioni anche per quanto riguarda gli onori da tributare agli dèi. Per questa ragione l'Ospite espone ai suoi interlocutori la necessità di indirizzare a questo tipo di sapienza coloro che andranno a costituire il Consiglio Notturmo, dopo aver vagliato se essi siano adeguati a tale ruolo.

³⁸³ Novotný (*Platonis...*, p. 228) segnala giustamente come in Platone sia raro l'uso di θεῖος in riferimento all'uomo. Lo si trova, infatti, nella *Repubblica*, in riferimento ai filosofi capaci di contemplare le Idee (I, 331 E 6; VI, 500 D 1); nel *Filebo*, quando Socrate fa riferimento alla capacità di pochi uomini di cogliere l'illimitata capacità della voce umana di produrre suoni (18 B 6-7); nella *Lettera*, VII, sempre in riferimento alla figura dei filosofi come uomini divini (340 C 3); ed anche nelle *Leggi*, quando si ricorda che sono sempre un numero ridotto gli uomini che possono essere qualificati come divini (XII, 951 B 5).

CONCLUSIONI

1. La struttura

Alla luce della nostra analisi è possibile osservare che l'*Epinomide* si presenta come un dialogo chiaramente strutturato, organizzato in due sezioni tra di loro separate da un intermezzo. Nella prima parte dell'opera vengono poste le premesse tematiche generali, che solo nella seconda parte verranno adeguatamente approfondite e sviluppate; l'intermezzo, invece, è funzionale a segnalare uno stacco tra le due sezioni e ad indicare una complessificazione dei temi di discussione.

La struttura che emerge dal testo è quindi la seguente:

Prima parte: organizzazione della ricerca

Introduzione

- Clinia ricorda agli interlocutori che bisogna ancora approfondire il tema del sapere e di come diventare sapienti (973 A 1 – B 2);
- l'Ateniese sceglie di sviluppare il tema segnalando subito la difficoltà del genere umano ad essere felice e beato e a raggiungere la sapienza (973 B 3 – 974 D 2).

Le scienze

- Si esaminano le scienze che in passato hanno reso sapienti ma che oggi rendono solo apparentemente sapienti (974 D 3 – 976 C 5).

La scienza del numero

- Si determina l'importanza e la superiorità della scienza del numero che viene considerata come dono del dio all'uomo (976 C 7 – 978 B 6);
- l'uomo ha appreso e continua ad conoscere il numero a partire dall'osservazione dei moti celesti (978 B 7 – 979 D 6).

Intermezzo

- Breve scambio di battute tra l'Ateniese e Clinia e conferma della reciproca volontà di proseguire e approfondire l'analisi iniziata (979 D 7 – E 6).

Seconda parte: ripresa della ricerca

La nuova teogonia e zoogonia

- Ripresa della ricerca del sapere per diventare sapienti (980 A 1-6);
- proposta di riconsiderare le rappresentazioni degli dèi fatte dagli antichi alla luce di una nuova teogonia e di una nuova zoogonia (980 A 7 – D 5);
- ripresa del discorso contro gli empi, con particolare attenzione al tema dell'anteriorità dell'anima sul corpo (980 D 6 – 981 B 2);
- proposta di una nuova zoogonia a partire dai cinque corpi solidi di fuoco, acqua, aria, terra ed etere (981 B 3 – C 8);

- analisi delle caratteristiche delle cinque specie di viventi a partire da quella terrestre (981 C 8 – D 5);
- proprietà della specie ignea cui appartengono gli astri (981 D 5 – 982 A 3): essi sono viventi animati (982 A 4 – B 5), dotati di un'anima intelligente (982 B 5 – E 6) e possiedono un corpo di grandi dimensioni (982 E 6 – 983 B 6);
- esame delle possibili cause del movimento degli astri (983 B 6 – E 3) e della condizione di divinità degli stessi (983 E 3 – B 1);
- analisi delle tre specie intermedie rimaste: i dèmoni (984 B 2-6);
- la specie eterea (984 B 6 C 4);
- disposizione dei viventi e collocazione degli dèi olimpici nel cosmo (984 C 4 – D 5);
- la specie aerea (984 D 5 E 3);
- caratteristiche comuni alla specie eterea e a quella aerea (984 E 3 – 985 B 4);
- la specie acquatica (985 B 4 – C 1);
- l'attenzione che il legislatore deve riservare alle istituzioni religiose (985 C 5 – D 4).

Le otto potenze celesti

- Approfondimento sugli astri: analisi delle otto potenze celesti, ovvero Sole, Luna, Stelle fisse, Venere, Mercurio, Marte, Giove, Saturno (985 D 4 – 987 D 2);
- i Greci e il loro rapporto con lo studio del cielo: come essi hanno migliorato le nozioni apprese dai barbari (987 D 3 – 988 D 2);
- ripresa di alcuni concetti chiave: il dio ci ha insegnato a contare (988 B 2-7), i primi uomini avevano un'idea errata del divino (988 B 7 – C 7) ed è l'anima a far muovere il corpo (988 D 1 – E 7).

Esame della sapienza ricercata

- Ripresa del tema della sapienza e connessione con la virtù della pietà (989 A 1 – B 4);
- si stabilisce la possibilità che vi siano degli uomini per natura migliori, i quali, però, sono rari e la loro educazione importante (989 B 4 – D 6);
- istituzione di un programma di studi per questi individui migliori (989 E 1- 992 A 6) composto da: astronomia (900 A 2 – C 5), scienza dei numeri in sé (900 C 5-8), geometria (900 D 1-6), stereometria (900 D 6 . E 1), armonica (900 D 6 – 991 B 4), dialettica (991 B 5 – 992 A 3);
- possibilità per pochi uomini di essere felici e beati conoscendo la vera sapienza, cioè la dialettica;
- necessità di educare i membri del Consiglio Notturmo alla sapienza trovata (992 A 6 – 992 E 1).

L'aspetto che maggiormente salta agli occhi è che l'*Epinomide*, nonostante alcune difficoltà stilistiche di cui proveremo a rendere ragione nel paragrafo conclusivo (4.4 *Autenticità*), presenta una struttura molto nitida e definita. Questa chiarezza è sicuramente dovuta all'abilità del suo autore, il quale sceglie di porre alcuni problemi iniziali, senza darne immediata soluzione, ma conducendo a poco a poco alla soluzione. Ci limitiamo qui a fornire in modo sommario alcuni esempi di questa perizia narrativa, riservandoci di approfondire le singole questioni nei paragrafi successivi.

Nelle premesse iniziali, la questione della sapienza viene posta con l'utilizzo di termini molto vaghi, tanto che si parla semplicemente della ricerca di un *sapere* che rende sapienti (973 B 1: φρόνησις); all'inizio della seconda parte si dichiara, invece, esplicitamente di ricercare la *sapienza* (980 A 3: σοφία), sapienza che poi, nelle battute conclusive, andrà a coincidere con la disciplina beata, la dialettica (991 D 8).

Un altro esempio della perizia dell'autore è il modo apparentemente curioso nel quale l'Ateniese, offrendosi di esaminare la questione del sapere, inizia dichiarando che solo a pochi individui è dato di essere felici e beati, sostenendo che anche la sapienza è riservata a un numero ridotto di uomini. Soltanto alla conclusione dell'opera si farà luce su questa – apparentemente inutile – affermazione: la possibilità di essere felici e beati è riservata a quegli uomini dotati di una natura migliore che, se correttamente educati alla vera sapienza, potranno giungere a tale condizione di serenità superiore.

Questi esempi ci mostrano come l'autore abbia ben chiari quali siano gli assi portanti del ragionamento che vuole svolgere, tanto da essere in grado di condurre progressivamente al dispiegamento e alla soluzione dei problemi inizialmente posti.

2. LA PARTICOLARE CONTINUITÀ TRA *LEGGI* ED *EPINOMIDE*

Oltre ad avere una struttura narrativa ed argomentativa ben definita, l'*Epinomide* si presenta come un'opera fortemente interconnessa con le *Leggi*: già il titolo di questo scritto è di per sé emblematico – *Epinomide* (ἐπί+νόμος+ις) infatti significa “ciò che viene dopo le leggi” –; ma è possibile segnalare altri punti più decisivi di connessione, sia strutturali, sia contenutistici tra i due scritti. Nella parte introduttiva di questo lavoro ci eravamo ripromessi di verificare se si possa individuare anche tra le *Leggi* e l'*Epinomide* una correlazione tra etica e cosmologia, paragonabile a quella esistente tra *Filebo* e *Timeo*. Alla luce dell'analisi condotta, riteniamo sia possibile rispondere in maniera affermativa a quest'ipotesi: infatti, le *Leggi* si presentano come uno scritto essenzialmente politico, mentre l'*Epinomide* affronta tematiche di tipo cosmologico; inoltre, crediamo di poter affermare che, per certi aspetti, tra

Leggi ed *Epinomide* esista un legame ancora più stretto di quello intercorrente tra *Filebo* e *Timeo*.

In quest'ottica, il fatto che il *Filebo* si occupi di temi etici mentre le *Leggi* sviluppino aspetti politici non deve sembrare contraddittorio, perché, nel mondo greco classico, la politica non è ristretta ad un ambito limitato: essa era considerata come «una vera e propria filosofia dell'uomo e delle cose umane, che ha al suo interno tanto l'etica quanto alcuni aspetti di quella che noi chiamiamo “filosofia politica”. La distinzione è ricavata solo in relazione alla condizione del soggetto: l'individuo che sta nell'*agorà* è oggetto della politica, l'individuo che amministra la casa è oggetto dell'economia, l'individuo che opera le sue scelte personali è oggetto dell'etica. La loro unità è garantita dal fatto che ruotano intorno alle stesse coppie concettuali, come quelle di giusto – ingiusto, di misurato – privo di misura, che indicano la finalità comune, che deve essere conseguita nelle due dimensioni, quella politica e quella etica, pena non essere conseguita affatto. Così la determinazione dell'azione umana dipende da criteri che connettono la dimensione soggettiva ad una base oggettiva, se non metafisica»³⁸⁴.

Per quanto concerne la dimensione cosmologica, possiamo affermare che essa è sicuramente l'asse principale dell'argomentazione dell'*Epinomide* e, se nel *Timeo* la trattazione è di stampo più fisico-cosmologico, nel nostro dialogo potremmo dire che essa è meglio definibile come teologico-cosmologica. Ci sembra quindi che la proposta interpretativa di Migliori, che vedeva negli ultimi scritti di Platone la possibilità di cogliere un asse in cui l'ambito antropologico e quello cosmologico sono esposti in opere distinte, ma che si richiamano a vicenda, non solo sia corretta, ma trovi la sua piena conferma nella coppia *Leggi* ed *Epinomide*.

Tuttavia, a nostro avviso, questa macrostruttura concettuale che collega *Leggi* ed *Epinomide* non è la sola: infatti, all'interno dell'*Epinomide* si ritrovano diversi passi che rimandano e richiamano direttamente le *Leggi*. Ad esempio, l'*incipit* dell'opera è emblematico, in quanto, da un lato, segnala la volontà di riprendere con i medesimi interlocutori delle *Leggi* un tema qui rimasto in sospeso, dall'altro, dichiara la volontà di affrontare un nuovo tema che non ha nulla a che fare con la precedente trattazione normativa (973 A 1 – 974 C 8). Questa tensione tra continuità e autonomia rispetto alle *Leggi* è ben visibile nell'intera struttura dell'opera, in quanto, nonostante si dichiari esplicitamente che la

³⁸⁴ M. Migliori, *La filosofia politica di Platone nelle 'Leggi'*, *The Trevor J. Saunders Memorial Lecture*, in *Plato's Laws: From Theory into Practice*, Proceedings of the VI Symposium Platonicum, Selected Papers, Edited by S. Scolnicov and L. Brisson, Accademia Verlag, Sankt Augustin 2003, pp. 30-41, p. 30.

trattazione legislativa deve considerarsi conclusa, molteplici sono i richiami all'interno dell'*Epinomide* al legislatore (980 A 7; 985 C 1), alle leggi (979 B 3; 980 B 3; 984 D 3; 985 C 1; 987 A 6; 987 D 9; 992 D 3), al cittadino (976 D 4). Ancora, la seconda parte dell'opera, dichiara esplicitamente di riprendere una precedente discussione sugli empi, discussione che però non trova direttamente un riscontro nella prima parte dell'*Epinomide*, ma occupa, invece, l'intera trattazione del X libro delle *Leggi* (980 C 7 – 981 B 2). Inoltre, come emergerà solo nelle battute finali dell'opera, la ricerca della sapienza che muove l'intera indagine serve perché, una volta individuata la vera sapienza, essa dovrà essere parte integrante della formazione di quell'organo legislativo descritto proprio nel finale delle *Leggi*: il Consiglio Notturmo (X, 908 A 3-4; 909 A 3-4; XII, 951 D 3 – E 3; 961 A 1 – B 8; 968 A 1 – B 2).

L'argomentazione cosmo-teologica dell'*Epinomide* pare così davvero un necessario e doveroso completamento delle *Leggi* e questo perché, nell'ottica platonica, il vero uomo politico è un uomo giusto, ma la giustizia che egli deve mostrare non può essere rivolta solo verso gli uomini, bensì deve anche essere espressa verso gli dèi. Se quindi le *Leggi* si sono occupate di definire le caratteristiche di una buona legislazione, che consenta agli uomini di vivere secondo giustizia, l'*Epinomide* si preoccupa di completare tale scenario presentando un descrizione degli dèi più conforme a verità rispetto a quelle degli antichi e consentendo così al legislatore di formulare una normativa chiara anche in materia religiosa.

Solo in questo modo sarà possibile che la giustizia si espliciti pienamente sia nei confronti degli uomini, sia nei confronti degli dèi e sarà il Consiglio Notturmo a doversene fare carico. In questa prospettiva appare evidente come l'*Epinomide*, pur nella sua autonomia, non smetta mai di intrecciarsi strettamente con le *Leggi*, anzi, sia «una continuazione senza stacchi dal discorso complessivo delle *Leggi*»³⁸⁵, e ne fornisca un prezioso completamento.

3. LE LINEE GUIDA DEL DIALOGO

Dopo aver mostrato come l'*Epinomide* presenti una struttura chiara e riproponga lo schema etico-cosmologico di *Filebo-Timeo*, ci sembra ulteriormente interessante provare a rileggere l'opera utilizzando l'interpretazione che Migliori trae a partire da alcune considerazioni di Thomas Szlezák³⁸⁶. Questa ipotesi interpretativa crede che nei dialoghi platonici si possano individuare tre diversi piani di lettura dell'opera tra di loro interconnessi. Provando ad applicare questo schema anche all'*Epinomide* emerge un aspetto interessante: in

³⁸⁵ Repellini, *La "vera" astronomia...*, p. 61.

³⁸⁶ T.A. Szlezák, *Come leggere Platone*, Rusconi, Milano 1991, p. 126.

questo scritto, pur essendo – come ipotizziamo – un’opera solo abbozzata, è tuttavia possibile individuare proprio queste tre linee guida.

Esse si articolano come segue:

1. Il motivo dominante: la cosmologia.
2. Il centro tematico dell’opera: la sapienza.
3. Il problema più importante: la formazione dell’uomo politico.

3.1. IL MOTIVO DOMINANTE

Il motivo che pervade l’*Epinomide* è la cosmologia. Questo è ben visibile sin dalle prime battute, quando l’attenzione degli interlocutori si rivolge al cielo, ricordando che da esso gli uomini hanno ricevuto in dono dal dio il numero (977 A 6 – B 1). Tale dono ha consentito loro di non rimanere allo stesso livello degli animali, ma di progredire, di essere virtuosi (977 B 9 – D 4) e, inoltre, di poter scoprire le diverse scienze, le quali hanno tutte un fondamento numerico (977 D 7 – E 2). Il dio ha quindi fatto in modo che dall’osservazione dei moti celesti gli uomini fossero in grado di imparare il numero (978 D 6 – 979 A 6) e che questi stessi movimenti celesti influenzassero il clima terrestre rendendo la terra feconda (979 A 6 – B 3). L’attenzione al cielo è riproposta poi nella seconda parte dello scritto, concentrandosi sul contenuto dello stesso e sulla gerarchia delle cinque specie di viventi che lo abitano (981 B 3 – 985 C 1), dedicando particolare attenzione agli esseri ignei, agli astri, e alla loro natura divina (981 D 5 – 984 B6). L’interesse verrà poi rivolto alle caratteristiche e ai moti di otto potenze celesti, le stelle fisse e i pianeti (985 D 4 – 988 E 7), per rimarcare come questi esseri non possano che essere considerati come dèi a pieno titolo a vadano quindi onorati in modo conveniente.

L’attenzione alla dimensione cosmologica si dispiega su due direttrici principali: da un lato, affermare l’importanza dell’astronomia come scienza del *curriculum* di studi propedeutici alla dialettica (900 A 2 – B 4); dall’altro, sottolineare la divinità dei corpi celesti e la necessità di avere una dimensione religiosa adeguata (985 D 8; 990 A 1) in cui gli uomini onorino queste divinità astrali (992 A 5 – B 1).

3.2. IL CENTRO TEMATICO

La questione filosoficamente più rilevante all’interno dell’*Epinomide* è ricerca del vero sapere, quello in grado rendere gli uomini sapienti. Inizialmente, si afferma che questo problema è rimasto in sospeso nella precedente discussione e necessita ora di trovare una soluzione (973 A 5- B 2). In seguito, la questione viene messa a fuoco in modo più dettagliato, cercando di comprendere se sia possibile individuare un’unica realtà a cui dare il nome di sapienza o se, invece, si debbano individuare diverse forme della stessa (980 A 1-6).

La conclusione dell'opera ritorna sul tema (989 A 1-4) per fornire una risposta ad entrambe le questioni: la sapienza ha un unico nome, quello di dialettica (991 D 8 – 992 A 3), nome che però non viene esplicitamente menzionato nell'opera; inoltre, esistono diverse forme di sapere che consentono ad alcuni uomini di giungere alla vera sapienza e queste sono l'aritmetica, la geometria, la stereometria, l'astronomia, l'armonia (989 E 1 – 991 B 4).

3.3. IL PROBLEMA PIÙ IMPORTANTE

Nell'*Epinomide* la questione più importante è la formazione dell'uomo politico o, meglio, del gruppo politico a cui affidare la guida della città: il Consiglio Notturmo. Infatti, sebbene nelle battute iniziali si dichiara conclusa la questione normativa (973 A 5 – B 3), tuttavia, nel corso del dialogo si richiama più volte la figura del legislatore, quella del cittadino e la necessità di istituire per legge alcune delle affermazioni fatte³⁸⁷. Inoltre, è proprio nelle battute finali che l'Ateniese fa esplicito riferimento al Consiglio Notturmo, che nelle *Leggi* era stato definito come il massimo organo all'interno delle città, sostenendo che gli individui che andranno a comporlo dovranno essere indirizzati alla sapienza che è stata qui individuata. Infine, *Consiglio Notturmo* è anche il primo dei due sottotitoli riguardanti il tema dell'opera che Trasillo attribuì all'*Epinomide*, l'altro è *Il Filosofo* ed entrambi sembrano perfettamente coerenti con i suoi contenuti: infatti, da un lato, lo scopo primario è quello di individuare una sapere che consenta di formare un gruppo politico adeguato, appunto il Consiglio Notturmo; dall'altro, i membri di questo organo devono essere indirizzati alla dialettica, la quale, nell'ottica platonica, è sinonimo di filosofia e, quindi, il dialettico e il filosofo coincidono.

4. L'EPINOMIDE ED ALTRI DIALOGHI PLATONICI: CONTENUTI E RIMANDI

Oltre a questi aspetti formali dell'*Epinomide*, ve ne sono altri di natura contenutistica in cui emerge ugualmente la stretta interconnessione tra quest'opera ed altri scritti di Platone. A tal proposito, partendo dalle tre linee guida appena riscontrate nel dialogo (il motivo dominante, il centro tematico, il problema più importante), abbiamo individuato altrettante aree tematiche, ciascuna con una propria articolazione interna. Dall'esame di queste è possibile vedere come l'*Epinomide* sia a tal punto in linea con il pensiero platonico da focalizzarsi proprio su alcuni aspetti centrali di esso.

³⁸⁷ Cfr. *Conclusioni*, 2. La particolare continuità tra 'Leggi' ed 'Epinomide', pp. 125-127..

4.1. IL DIVINO E IL LIMITE UMANO

All'interno dell'*Epinomide* trova largo spazio il tema del divino, il quale viene delineato attraverso le molteplici sfaccettature presenti all'interno dell'immaginario platonico. Tuttavia, accanto a questa attenzione per il divino, vi sono diversi riferimenti al limite con il quale il genere umano deve sempre confrontarsi. Questa polarità tra divino e umano, che sembra destinata a creare un divario incolmabile, trova, a nostro avviso, nella dimensione della cura il suo punto d'incontro. Infatti, se è vero che gli uomini devono ricordare la superiorità degli dèi, mostrarsi rispettosi nei loro confronti e tributare loro i dovuti onori, è altrettanto vero che, di converso gli dèi si interessano delle vicende del genere umano e ne hanno cura. Alla luce di questa dimensione di reciproco rispetto tra uomini e dèi, si comprende bene come mai l'*Epinomide* veda nell'elemento della religiosità una dimensione chiave per l'uomo.

4.1.1. Il divino

Possiamo dire che sono essenzialmente tre gli aspetti del divino che vengono messi a tema all'interno della discussione dell'*Epinomide* e sono sviluppati in linea con il pensiero platonico: il dio, gli dèi e l'anima.

4.1.1.1. IL DIO

All'interno dell'*Epinomide* troviamo due declinazioni del concetto di dio tra di loro diverse ma correlate: in un primo senso, si chiama dio il cielo, in un secondo senso, si dà il nome di dio ad un essere dalle caratteristiche demiurgiche.

Nel primo caso, quello del dio-cielo, esso compare nella prima parte dell'opera, quando l'Ateniese richiama i suoi interlocutori sull'importanza del numero: il dio-cielo ha donato agli uomini il numero, e continua a donarlo a tutti coloro i quali si pongono ad osservare i moti della volta celeste (976 E 3– B 8). Nella seconda parte del testo, questo dio-cielo si fa maestro dell'uomo affinché quest'ultimo possa apprendere quanto il dio gli insegna. Il dio-cielo che viene presentato nell'*Epinomide* è l'universo completo di tutti gli astri e dei loro movimenti, da cui l'uomo può iniziare a comprendere il numero.

È però sicuramente il secondo senso di dio, quello di dio-demiurgo, ad essere preponderante all'interno dell'opera. Un primo accenno a questa figura si ha quando l'Ateniese afferma che vi è un dio che, dopo aver dato all'uomo la possibilità di conoscere l'uno e il due attraverso l'alternanza del giorno e della notte, ha consentito agli uomini di apprendere gli altri numeri e le loro relazioni attraverso le fasi lunari (978 D 6 – E 3). Un secondo riferimento ad esso si ha quando, dopo aver delineato le caratteristiche dell'anima e

la sua superiorità rispetto al corpo, si afferma la presenza di un benefico principio del principio stesso. Dal momento che il principio della generazione è l'anima, è evidente che vi è una realtà superiore ad essa, principio a sua volta di questo stesso principio. È quindi verosimile credere che vi sia un essere buono, il quale si è fatto carico di generare quel principio di generazione che è l'anima (981 A 1-3). Tale interpretazione sembra trovare la sua chiara conferma poco oltre, quando l'Ateniese ritiene che gli astri siano dei viventi dotati di un'anima che li fa muovere (982 D 3- E 6) e precisa che quest'anima è stata legata al corpo da un dio. Questo dio ha così costituito gli astri come viventi, cioè come unione di un'anima con un corpo e, dopo aver compiuto questa operazione, ha fatto sì che essi si muovessero nel modo che egli riteneva migliore. Questa seconda nozione di dio presente nell'*Epinomide* vede in esso un essere superiore e buono, un padre (987 C 4), che ha dato forma e un iniziale movimento ai corpi celesti i quali poi, in virtù dell'anima che appunto possiedono, sono in grado di perpetuare questo *input* iniziale.

Pur essendo presenti queste due visioni del dio all'interno dell'*Epinomide*, esse non solo non sono tra di loro incongruenti, ma, anzi, anche in altri luoghi del *corpus* platonico è visibile questa duplicità. Nel *Timeo*, ad esempio, la figura del Demiurgo è tematizzata a fondo ed occupa un ruolo centrale, ma, accanto ad essa, trova posto anche la descrizione del cosmo il quale viene anch'esso definito come dio. È quindi interessante notare che, sebbene Platone non abbia alcun dubbio sul fatto che il Demiurgo sia un dio, egli ascrive anche al cielo il medesimo statuto quando narra della sua generazione: il Demiurgo è definito come «il dio che sempre è» mentre il cielo come «il dio che doveva essere un giorno»³⁸⁸. La temporalità diviene allora il discrimine fondamentale tra il dio-demiurgo ed il dio-cielo: il primo è anteriore, superiore e generatore del secondo, il quale può aspirare ad essere definito anch'esso come dio solo nel momento in cui prende vita ed il primo si fa da parte, lasciando che il cielo muova autonomamente.

Anche nel mito del *Politico* troviamo un dio demiurgo che porta il cosmo al massimo ordine possibile e, dopo aver impresso il movimento iniziale, si fa da parte lasciando che il cosmo si muova da sé. Quest'ultimo riesce per un certo periodo a mantenere il moto impresso dal suo artefice, ma poi, data la sua natura materiale, si rivolge in modo contrario e potrebbe distruggersi; tuttavia dal momento che il dio non vuole che ciò avvenga, egli ne riassetta il

³⁸⁸ «Tutto questo ragionamento il Dio che sempre è fece attorno al dio che ad un certo momento doveva essere, e produsse un corpo liscio e omogeneo, da tutte le parti equidistante dal centro, perfetto e intero, e costituito di corpi perfetti» (*Timeo*, 34 A 8 – B 4). In seguito a questa precisazione, nel *Timeo* troviamo altri luoghi in cui fa riferimento al cosmo chiamandolo dio: 34 B 8, 47 C 3; 68 E 3-4; 92 C 7.

corso³⁸⁹. In entrambe queste circostanze la divinità non solo si occupa della generazione dell'universo, ma imprime ai corpi celesti il movimento: tuttavia, dopo aver compiuto queste azioni, egli non interviene più direttamente e il cosmo stesso è lasciato libero di autoregolarsi, per quanto è a lui possibile, dato che è composto dall'elemento materiale e da quello immateriale, l'anima.

Le opere di Platone non fanno quindi che confermare il fatto che egli ritenesse che *da un certo punto di vista* vi è un dio demiurgo generatore del cosmo, ma, *da un altro punto di vista*, il cosmo generato è un dio. Questa duplice visione prospettica, lungi dal creare una contraddizione insanabile, è invece perfettamente comprensibile se si pensa che il cosmo è visto come un dio perché, una volta che il dio-demiurgo l'ha ordinato, esso è lasciato a se stesso e il primo si riserva di intervenire solo eccezionalmente. Il dio-demiurgo è il dio per eccellenza e ciò che egli genera direttamente non può che essere a lui massimamente congenere, quindi anch'esso divino.

Gli uomini si trovano così sempre di fronte al dio-cielo e mai direttamente al dio-demiurgo, del quale possono semplicemente limitarsi a contemplare l'opera compiuta, il cosmo. In senso stretto, quindi, il dio per eccellenza è il demiurgo, il quale plasma i viventi celesti e ordina i loro movimenti: tuttavia, esso rimane come un *deus ex machina*, un ordinatore del cosmo di cui noi uomini non abbiamo esperienza diretta. Noi mortali possiamo esperire l'opera di questo dio, il cosmo, il quale diviene per noi dio a tutti gli effetti e, attraverso l'osservazione dei suoi moti, i quali sono la massima manifestazione possibile dell'ordine, siamo in grado di intuire la presenza di un dio-demiurgo ordinatore dello stesso.

4.1.1.2. GLI DÈI

Oltre a questa duplice articolazione della figura del dio, all'interno dell'*Epinomide* trova spazio anche la descrizione di altri esseri dotati di una natura divina: gli dèi astrali e quelli della tradizione olimpica classica.

a) Astri

Gli dèi per eccellenza dell'*Epinomide* sono senza dubbio gli astri, intendendo con questo termine sia la sfera delle stelle fisse, sia i sette pianeti. L'obiettivo principale che in questo scritto ci si prefigge riguardo agli dèi resta quello di cercare di offrirne una rappresentazione quanto più simile al vero, dal momento che gli antenati ce ne hanno consegnato un'immagine inadeguata. La nuova teogonia proposta nell'*Epinomide* ci mostra

³⁸⁹ *Politico*, 269 D – 270 A.

cinque specie di esseri viventi, tra cui vi sono anche gli astri, ovvero i sette pianeti e la sfera delle stelle fisse: essi sono tra loro affini e vengono considerate divinità a pieno titolo. Essi si collocano al vertice di queste specie perché sono immortali e l'anima che possiedono è dotata di un intelletto, che consente loro di avere un movimento regolare e ordinato da un tempo immemore.

Anche in questo caso, come nel precedente, le tesi presentate nell'*Epinomide* sono tutt'altro che innovative. Infatti, la divinità degli astri è un tema che ritroviamo all'interno di altri scritti platonici, quali il *Timeo* e le *Leggi*. Nel primo di questi due scritti, il *Timeo*, la divinità degli astri non è nemmeno sottoposta a discussione, ma viene presa come dato di fatto: dal momento che essi sono generati direttamente dal Demiurgo e poiché quest'ultimo è divino, essi non possono che partecipare della medesima natura. Inoltre, proprio in virtù di questa loro condizione, il Demiurgo affida loro il prezioso compito di aiutarlo a completare il cosmo plasmando le tre specie di esseri viventi che ancora restano da generare³⁹⁰. Anche all'interno delle *Leggi* trova il suo spazio la trattazione della divinità degli astri, che, a differenza del *Timeo*, viene argomentata nello stesso modo in cui sarà presentata nell'*Epinomide*, ovvero a partire dalla regolarità del loro movimento³⁹¹.

«La divinizzazione del cielo dipende in realtà dall'assunzione da parte dell'autore dello scritto di un "programma filosofico" che era stato delineato da Platone nel *Timeo*»³⁹², e che va via via completandosi nelle *Leggi* e nell'*Epinomide*, delineando uno scenario profondamente coerente. Per Platone, infatti, era indubbio che gli astri fossero tra le massime espressioni del divino, sia in virtù della loro collocazione, sia grazie alla loro capacità di muovere sempre nello stesso modo da tempi antichissimi.

b) Dèi olimpici

Se è chiaro che la principale attenzione, per quanto riguarda il tema degli dèi, sia riservata alla divinità degli astri, tuttavia non manca un breve cenno anche alle tradizionali divinità olimpiche, che vengono ricordate per due ragioni. La prima riguarda la nomenclatura dei pianeti; infatti, essendo le scoperte astronomiche frutto di popoli barbari, i nomi degli astri devono essere ridefiniti nel mondo greco. Per sopperire a tale mancanza, i Greci scelgono di utilizzare i nomi degli dèi olimpici per designare i singoli pianeti. Il secondo riferimento alle divinità greche classiche si trova in un breve inciso in cui l'Ateniese, dopo aver mostrato quali sono i cinque tipi di viventi e quale posizione ciascuno di essi occupa nel cosmo, dedica un

³⁹⁰ *Timeo*, 39 E – 41 D.

³⁹¹ *Leggi*, X, 897 C-E.

³⁹² Ferrari, *L' 'Epinomide'* ..., p. 22.

breve accenno agli dèi olimpici. L'intento di questo inciso è quello di non screditare le credenze in tali dèi, ma semplicemente di ridimensionare il loro ruolo, relegandone il culto all'ambito personale di ciascuno: quello che conta è che la loro introduzione non modifichi l'assetto del cosmo che si è delineato. Questo secondo modo di riferirsi agli dèi olimpici si ritrova anche all'interno del *Timeo*, quando, nella descrizione del cosmo, non si offre una collocazione spaziale precisa per le divinità olimpiche, ma ci si limita a seguire la tradizione su di esse senza saggiarne la validità (40 E – 41 A).

Lo scenario che l'*Epinomide* propone è quindi giocato sulla tensione fra tradizione ed innovazione rispetto agli dèi; tuttavia, resta sempre sullo sfondo la consapevolezza del limite proprio del genere umano, che non è mai capace di conoscere pienamente il divino. Per tale ragione, le divinità del *pantheon* olimpico non vengono rifiutate, ma semplicemente poste accanto alla nuova teogonia.

4.1.1.3. L'ANIMA

Il quadro del divino descritto nell'*Epinomide* tiene conto anche di un'altra realtà, diversa rispetto alle precedenti, ma anch'essa descritta come divina: l'anima. Per quanto concerne questo aspetto del divino, all'interno di quest'opera non troviamo nulla di nuovo rispetto a quanto Platone sostiene in altri testi. Nell'*Epinomide*, infatti, riprendendo quanto era stato detto nel X libro delle *Leggi*, si pone attenzione alla priorità ontologica dell'anima sul corpo e al ruolo di guida del corpo che essa svolge. L'intento dell'*Epinomide* è principalmente quello di approfondire la questione dell'anima degli astri: questi non sono solo dei viventi, quindi un'unione di un'anima con un corpo, ma l'anima che possiedono è dotata di intelletto, il quale consente loro di muovere in modo regolare. L'anima, che viene inoltre definita come il principio della generazione, è però a sua volta subordinata, come visto, al principio del principio, il dio-demiurgo; ciò fa sì che si crei una gerarchia, in quanto l'anima degli astri è dotata di una maggior perfezione rispetto quella dei viventi terrestri. Tale superiorità è sancita dalla presenza di un intelletto nell'anima degli astri, che consente loro di muovere in modo ordinato, cosa che, invece, non sembra essere possibile per i viventi terrestri, fatta forse eccezione per l'uomo.

4.1.2. Il limite umano e la cura

Accanto a questa approfondita trattazione del divino e delle sue caratteristiche, c'è un costante riferimento all'umano, teso a sottolineare il divario ontologico esistente tra uomo e dio. All'interno di questa riflessione due sono gli aspetti su cui si pone maggiormente l'attenzione: il primo è la mortalità del genere umano e, quindi, la sua strutturale limitatezza;

il secondo è l'impossibilità che questi ha di essere felice e beato. Tuttavia, questo scenario trova poi all'interno dell'*Epinomide* la possibilità di un riscatto: infatti la condizione umana, che sembra totalmente incompatibile con quella divina, ha modo di avvicinarsi ad essa. Da un lato, si ricorda che, nonostante la condizione mortale, l'uomo non deve mai smettere di occuparsi delle cose divine (988 B); dall'altro, si precisa che vi è un ristretto gruppo di individui eccezionalmente dotati per natura, in grado di giungere a questa condizione di felicità e beatitudine anche durante la vita terrena. Proprio questi ultimi individui dovranno farsi carico della restante moltitudine degli uomini, guidandoli e indirizzandoli verso la vera religiosità. Così facendo, essi cercheranno di creare le condizioni affinché anche la moltitudine degli uomini, che da sola non sarebbe in grado di farlo, possa giungere ad essere, se non beata, per lo meno felice.

Inoltre, il divario fra il divino e l'umano può essere ridotto anche grazie alla già citata reciproca cura che uomini e dèi si riservano. Infatti, il ritratto degli dèi che viene offerto nell'*Epinomide* richiama esplicitamente quello del X libro delle *Leggi* (905 D 1-3) e di altri scritti platonici, in cui gli dèi mostrano di interessarsi delle vicende umane e di aver cura degli uomini³⁹³. Dall'altra parte, l'uomo deve ricordare di essere un possesso nelle mani del dio e cooperare con lui, occupandosi delle cose divine nonostante la sua natura mortale, essere devoto agli dèi, cercando di onorarli nel modo in cui si conviene loro.

*

Il divino viene così presentato all'interno dell'*Epinomide* nella molteplicità di aspetti che lo contraddistinguono e che, spesso, sono ulteriormente articolati al loro interno. In questo scenario anche l'uomo trova la sua dimensione, a patto che, da un lato, egli resti sempre consapevole della superiorità del divino stesso; dall'altro, che ricordi che il divino, in tutte le sue forme, è sempre benevolo nei suoi confronti e, perciò, egli deve rispettarlo. Quello che rimane un fatto incontrovertibile è che nel modo in cui queste tematiche vengono affrontate all'interno dell'*Epinomide* rimangono ben visibili le linee del pensiero platonico.

4.2. NUMERO, SAPIENZA E BONTÀ: UNA RELAZIONE

La prima parte dell'*Epinomide* riserva una grande attenzione al numero. Le ragioni di tale interesse sono molteplici. Per prima cosa, a differenza degli oggetti delle altre scienze, il numero è un dono fatto dal dio all'uomo e la sua importanza è tale che, se venisse a mancare, scomparirebbero con lui anche tutte le altre scienze: esso è quindi quell'elemento fondante a cui partecipano tutte le scienze. Inoltre, il numero non riveste solo una grande importanza per

³⁹³ Cfr. *Eutifrone*, 13 C – 14 A; *Fedone*, 62 B-D.

le scienze, ma anche nell'etica: tutto ciò che è giusto, buono, bello o presenta un qualche forma di ordine e armonia ed è perciò connesso al numero, mentre tutto ciò che si trova in una condizione opposta è affine al vizio (978 A 4 – B 6). Ancora, il numero è fondamentale per la virtù, dal momento che senza di esso non sarebbe possibile acquisire l'interezza della virtù. Infine, l'importanza di questa conoscenza ha una ricaduta anche politica perché chi conosce il numero sarà equilibrato, qualsiasi sia il suo ruolo all'interno della città: sia che governi, sia che sia governato (977 B 9 – D 4).

L'*Epinomide* sembra così suggerire che vi sia una qualche correlazione tra il numero, la sapienza e la bontà ed il testo ci fornisce alcuni elementi per capire quale sia la connessione tra di essi.

Per quanto riguarda il legame tra numero e sapienza, crediamo si possano individuare due direttrici che conducono una verso la dialettica, l'altra verso la metretica. Rispetto alla prima correlazione, quella tra numero e dialettica, essa appare più chiara se si rilegge l'*Epinomide* tenendo conto di quanto Platone scrive nel *Filebo* a proposito del numero e delle scienze. Anche nel *Filebo* egli sottolinea la presenza del numero all'interno delle diverse arti, precisando, come nell'*Epinomide*, che tutte le scienze hanno una componente matematica al loro interno. Inoltre nel *Filebo*, così come nell'*Epinomide*, si afferma che la conoscenza del numero può essere considerata da due punti di vista affini, ma diversi: c'è l'aritmetica dei più e quella dei filosofi³⁹⁴. La differenza tra le due consiste nel fatto che l'aritmetica dei più somma unità tra loro diseguali, come due eserciti o due buoi, mentre la seconda «opera solo su concetti numerici, in quanto omogenei, e non sulle cose, che sono per definizione disomogenee»³⁹⁵. L'*Epinomide* sceglierà di tener conto solo di questo secondo modo di intendere la conoscenza del numero, assegnando a questo sapere un posto di rilievo all'interno del *curriculum* delle discipline che le nature migliori devono apprendere prima di poter giungere alla vera sapienza, la dialettica. Tale programma è costituito a sua volta da due nuclei essenziali: da un lato, prevede un insieme di saperi necessari e propedeutici, dall'altro un sapere fondamentale, superiore a questi, che verrà acquisito in seguito ad essi e consentirà ai pochi capaci di praticarlo di essere veramente sapienti.

È evidente che il programma di studi presentato nell'*Epinomide* ruoti attorno a questi due aspetti, perché, nel corso della trattazione, si trovano diverse allusioni anche alla necessità di trovare *dei saperi*³⁹⁶ utili a questo vero sapere. L'autore dell'*Epinomide* è ben consapevole

³⁹⁴ Cfr. *Epinomide*, 977 E – 978 A; *Filebo*, 56 D-E.

³⁹⁵ Migliori, *L'uomo...*, p. 279.

³⁹⁶ *Epinomide*, 974 D 7; 975 A 1; 979 D 6; 980 A 4-5.

di ciò che vuole mostrare in questo scritto e lo è a tal punto che questi vaghi accenni ad una molteplicità di saperi utili a quello primario si trovano solo nella prima parte dell'opera. Sembra quindi che l'intento dell'Autore sia quello di segnalare al lettore la presenza di un problema, senza però indicarne l'immediata soluzione, dal momento che, per arrivare a questa, sarà prima necessario raccogliere una serie di elementi e complessificare a mano a mano l'argomentazione. In ogni caso, le altre scienze di cui si serve la dialettica, compresa quella aritmetica, sono sì propedeutiche ma indispensabili, in quanto possono essere considerate «come gradini sulla strada del Bene»³⁹⁷. Il Bene, com'è noto, resta il riferimento ultimo della dialettica ed esso possiede una stretta correlazione con l'elemento numerico in quanto il Bene stesso è anche Misura³⁹⁸. La superiorità della dialettica sull'aritmetica risiede quindi nel fatto che l'oggetto della prima ha uno statuto più stabile e vero rispetto a quello dell'aritmetica e questo è un dato che trova la sua conferma in molti scritti platonici³⁹⁹.

Abbiamo prima ricordato che il numero occupa un ruolo di primo piano anche nell'etica. Rispetto a questo tema l'*Epinomide* si limita semplicemente a segnalare che non è possibile essere sapienti senza conoscere il numero e che quest'ultimo è causa *solo* di beni. Tuttavia, le ragioni di questa correlazione non vengono adeguatamente chiarite in questo scritto ed è invece sempre il testo del *Filebo* ad aiutarci nella comprensione. Nel *Filebo* si dice, infatti, che non solo esistono due aritmetiche, ma vi sono anche due metretiche⁴⁰⁰, mentre nell'*Epinomide* si fa riferimento solo alla duplicità dell'aritmetica. Tuttavia, ciò non toglie che in quest'ultimo scritto il riferimento ad un'etica della misura sia presente, anche se non così chiaramente esplicitato come nell'altro: se così non fosse, tutti i riferimenti alla correlazione tra etica e numero non troverebbero giustificazione.

L'*Epinomide* sembra così presentare un'attenzione sia alla dialettica, sia alla metretica: tuttavia, vi è una sproporzione tra i due aspetti in quanto la dialettica occupa indiscutibilmente un posto di primo piano, mentre la metretica è destinata a rimanere sullo sfondo. La conferma di ciò viene dal fatto che, sebbene nell'*Epinomide* non si nomini mai esplicitamente né la dialettica, né la metretica, il vero sapere che l'uomo politico deve giungere a conoscere è la dialettica. Come spiegare allora la massiccia presenza di rimandi al

³⁹⁷ M. Erler, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, traduzione italiana a cura di C. Mazzarelli, Vita & Pensiero, Milano 1991, p. 377.

³⁹⁸ Cfr. M. Migliori, *Sul bene. Materiali per una lettura unitaria dei dialoghi e delle testimonianze indirette*, in *New Images of Plato, Dialogues on the Idea of the Good*, Edited by G. Reale and S. Scolnicov, Academia Verlag, Sankt Augustin 2002, pp. 115-149; M. Migliori, *L'Idea del Bene nel Filebo*, in AA. VV., *Studi in onore di Antonio Possenti*, a cura di G. Almanza Ciotti, S. Baldoncini, G. Mastrangelo Latini, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, Macerata 1998, pp. 429-457.

³⁹⁹ *Eutidemo*, 290 C; *Repubblica*, VII, 533 B-D; *Parmenide*, 135 A – 136 C; *Filebo*, 57 E – 58 A.

⁴⁰⁰ Cfr. *Filebo*, 56 C – 57 A; *Politico*, 283 B – 287 B.

piano etico? Essa ha una duplice ragione: da un lato, trova la sua conferma nella relazione strutturale presente tra *Leggi* ed *Epinomide*, dove la discussione etica e antropologica trova il suo completamento nella dimensione cosmologica e viceversa. Dall'altro lato, la ragione di questa duplice relazione tra numero/dialettica e numero/metretica trova la sua logica più profonda nel riferimento sottinteso, ma fondante, al Bene che è anche Misura⁴⁰¹.

In quest'ottica si comprende allora il senso profondo del discorso teso a mostrare come il fondamento della realtà non possa che essere numerico: tutto ciò che nel nostro mondo rispetta i canoni di ordine, misura, proporzione, bellezza, ovvero possiede in sé il numero, non può che essere una diretta manifestazione del Bene. Si comprende così che dialettica e metretica sono due saperi fondamentali, il primo però superiore al secondo, per chiunque aspiri ad essere un uomo completo: infatti, c'è *una* scienza, quella qui ricercata, che è in grado di rendere sapiente, buono e armonico colui che la possiede ed è la dialettica. L'uomo politico, che è il destinatario ultimo di questa formazione, sarà quindi un uomo equilibrato per riuscire ad aver adeguatamente cura degli altri uomini, come l'arte politica richiede. Per essere davvero tale, è però necessario che egli prima abbia avuto cura di sé, dedicandosi ad essere un uomo virtuoso e, dato che senza il numero non si potrà mai essere buoni e felici, egli dovrà inevitabilmente conoscere l'arte metretica.

4.3. LA DIMENSIONE POLITICA

Se è indubbio che all'interno dell'*Epinomide* la trattazione cosmologica occupi buona parte della discussione, è però altrettanto vero che il vero fine del dialogo è di tipo politico: infatti, come già ricordato, all'interno dello scritto si trovano diversi richiami alla figura del legislatore e alla necessità di creare delle leggi che regolino il culto agli dèi astrali. Ma è solo a conclusione dell'opera che si chiarisce meglio l'obiettivo politico sotteso a tale ricerca: ovvero trovare non solo il politico capace di guidare la città attuando le riforme programmate, ma un gruppo di uomini eccezionalmente dotati a cui assegnare questo compito. Questo gruppo, noto come Consiglio Notturmo, dovrà essere accuratamente selezionato e, soprattutto, adeguatamente educato: infatti, potranno prendere parte ad esso solo alcuni uomini naturalmente dotati e dovranno seguire un programma di studi preparatorio molto preciso, per poter essere effettivamente considerati atti a governare.

Il *curriculum* di scienze presentato nelle pagine finali dell'*Epinomide* non è un elemento innovativo, ma richiama e ricalca quello per i filosofi re presente nel VII libro della *Repubblica*. Infatti, in entrambi i dialoghi si afferma che, tra gli uomini, ve ne sono alcuni

⁴⁰¹ Cfr. p. 137, nota 398.

naturalmente più dotati, che, se saranno correttamente educati, potranno e dovranno fare da guida agli altri. Inoltre, in entrambe le opere, le scienze che essi dovranno conoscere sono le medesime, ovvero, aritmetica, geometria, stereometria, astronomia, armonia. Infine, sia nella *Repubblica*, sia nell'*Epinomide*, il vertice della conoscenza a cui queste nature migliori devono giungere, dopo essersi dedicati allo studio delle scienze ricordate, è la dialettica.

Va però ricordato che Platone afferma esplicitamente che il modello politico della *Repubblica* deve restare solo un modello e non deve essere applicato⁴⁰²: questo paradigma utopico è destinato a lasciare il posto alla proposta normativa delle *Leggi*. Sembra però plausibile pensare che Platone non abbia mai effettivamente rinunciato all'idea che fossero gli uomini, con l'ausilio delle leggi, il modo migliore per governare la città. Infatti, egli è sì ben consapevole dei limiti intrinseci alla natura umana, ma è anche fortemente convinto che, proprio tra questi esseri limitati, sia possibile individuarne alcuni «divini»⁴⁰³, capaci cioè di superare i normali limiti umani e di guidare la moltitudine. In quest'ottica appare chiaro come Platone, anche nell'*Epinomide*, rimanga coerente con la sua idea che a governare la città debbano essere degli uomini che conoscono la filosofia: «il Consiglio notturno non è certamente fatto di filosofi-re, ma la filosofia deve in qualche modo essere presente in misura massiccia»⁴⁰⁴.

Questa ipotesi di estrema coerenza del pensiero platonico trova un'ulteriore conferma nella *Lettera Settima*:

Dunque, i mali non lasceranno il genere umano finché o una generazione di veri e autentici filosofi non prenda il potere politico o coloro che dominano nelle città, per un qualche dono divino, non si dedichino alla filosofia (326 A 7 – B 4).

La presenza di una classe politica adeguatamente formata è quindi un asse portante del pensiero dell'Ateniese: tuttavia, si deve ricordare che anche le leggi hanno il loro peso e solo la corretta interazione tra questi due elementi può condurre ad un concreto e costante miglioramento della *polis*.

Il rapporto tra uomo politico e leggi non è però il solo ad emergere dalla lettura dell'*Epinomide*. Infatti, è altrettanto chiaro che il politico debba anche sapersi relazionare correttamente con il divino. Per fare ciò è però necessario, come già si ricorda nelle *Leggi* (XII, 966 A), che il politico non solo si applichi alle virtù, ma possieda anche un'adeguata conoscenza degli dèi:

⁴⁰² Cfr. *Repubblica*, VI, 499 C 3-5; VI, 502 C.

⁴⁰³ *Epinomide*, 992 C 6.

⁴⁰⁴ Migliori, *La filosofia...*, p. 35.

uno che non ha natura divina e che non si è impegnato nelle cose divine non sia mai eletto custode delle leggi e nemmeno sia incluso tra quelli citati per virtù (*Leggi*, XII, 966 C 8 – D 3).

In questa prospettiva si comprende bene come la dimensione del divino e della religiosità sia essenziale per l'uomo, tanto da affermare che non ci può essere per l'uomo virtù superiore all'*eusebeia*⁴⁰⁵. Infatti, «nella novella annunciata dall'Ateniese è ben evidente che *polis* e religione procedono strettamente congiunte in quel binomio che costituisce il tratto distintivo dell'esperienza religiosa nella Grecia classica e che caratterizza lo Stato delle *Leggi*»⁴⁰⁶. In questa prospettiva si deve inoltre ricordare che il buon uomo politico, per essere tale, non deve occuparsi solo degli uomini, ma anche del rapporto con gli dèi: allora, è chiaro che l'approfondimento degli aspetti teologici presente all'interno dell'*Epinomide* è funzionale a completare il discorso politico delle *Leggi*. Il buon legislatore dovrà saper legiferare non solo per quanto concerne le cose umane, ma anche riguardo a quelle divine: tuttavia, per poter fare ciò, è necessario che egli abbia un'adeguata conoscenza del mondo divino e sia in grado di offrire rappresentazioni degli dèi migliori e più vere rispetto a quelle dei suoi predecessori⁴⁰⁷.

Questo ruolo politico andrà svolto dai membri del Consiglio Notturmo, uomini saggi e conoscitori della filosofia, i quali sanno che le leggi, per quanto buone, sono sempre opera degli uomini. Esse, quindi, necessitano di una costante opera di revisione e miglioramento ma, affinché questo possa realizzarsi, è necessario che i membri del Consiglio Notturmo abbiano sempre di mira la virtù. Allora essi, oltre ad avere una formazione dialettica, oltre a conoscere la natura del divino, dovranno essere massimamente virtuosi. Saranno allora uomini davvero giusti, cioè esplicheranno la giustizia al massimo grado, come Platone già aveva affermato in altri suoi scritti, avendo cura sia degli uomini, sia degli dèi⁴⁰⁸.

4.4. AUTENTICITÀ

Sulla base dell'analisi svolta crediamo che l'ipotesi guida di questo lavoro, ovvero che l'*Epinomide* sia la bozza di uno scritto dello stesso Platone, possa trovare solide basi d'appoggio, sia da un punto di vista formale, sia da un punto di vista contenutistico.

⁴⁰⁵ *Epinomide*, 989 B 2.

⁴⁰⁶ L. Simeoni, *L'‘Epinomide’, vangelo della religione astrale*, in *‘Epinomide’. Studi sull'opera e la sua ricezione*, a cura di F. Alesse e F. Ferrari, con la collaborazione di M.C. Dalfino, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 179-200, p. 198.

⁴⁰⁷ Anche A.J. Festugière sottolinea come la religiosità presentata nell'*Epinomide* sia in realtà un «religiosità civica» (*La religion de Platon dans l'‘Epinomis’*, «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 42 (1948), pp. 33-48, p. 35).

⁴⁰⁸ Cfr. *Eutifrone*, 12 E; *Fedone*, 62 C 9 – D 6; *Lachete*, 198 D 4 – E 1.

Per quanto riguarda l'aspetto formale, è indubbio che lo stile di quest'opera sia affine a quello dell'ultimo Platone, in particolar modo a quello delle *Leggi*: tuttavia, il testo greco presenta diversi punti in cui la traduzione non risulta sempre agevole⁴⁰⁹, i numerosi *hapax*, e lo strano silenzio di Megillo impongono delle riflessioni.

Questo genere di imprecisioni linguistiche risulta difficilmente spiegabile se si attribuisce lo scritto a una figura come quella di Filippo di Opunte: infatti, se il suo intento era quello di presentare una propria opera, dando ad intendere che fosse di Platone, egli doveva cercare di imitare il maestro al meglio. Al contrario, tali imprecisioni diventano immediatamente comprensibili se si attribuisce lo scritto a Platone.

Per quanto riguarda le imperfezioni presenti nel testo greco, possiamo ricordare che esse «sono frequenti nelle ultime opere di Platone»: inoltre, «ricorrono più frequentemente nell'*Epinomide* piuttosto che nelle *Leggi* ed è sicuramente da questa concentrazione e intensificazione che deriva l'impressione che l'autore non sia Platone; ma, dopo tutto, se l'*Epinomide* è davvero l'ultima opera di un anziano Platone, non è così strano pensare di trovarvi tante irregolarità»⁴¹⁰.

Alla luce di queste considerazioni stilistiche è forse possibile comprendere anche il peso da dare agli *hapax* presenti nel testo. Essi sono, infatti una quantità cospicua se proporzionati alla breve lunghezza del testo: infatti, ve ne sono ben ventiquattro⁴¹¹; al contrario, in un testo di poco più lungo, come l'*Apologia*, ce n'è solo uno. Tra gli *hapax* dell'*Epinomide* è possibile individuarne una parte di tipo molto tecnico, che vengono usati per definire concetti o azioni precise, e, forse, come nel caso del *Timeo* e del *Crizia*, la ragione della loro presenza risiede nel fatto che questi scritti, trattando «di argomenti insoliti, richiedono un vocabolario corrispondente»⁴¹². Tuttavia, pur riuscendo a spiegarne una parte, ne restano ancora molti e solo attraverso un confronto incrociato con gli *hapax* presenti in altre opere del *corpus* possiamo, forse, provare ad offrirne una spiegazione.

Sappiamo che nella *Repubblica* vi sono sessantuno *hapax*, mentre nelle *Leggi* ne troviamo centotrentatré⁴¹³. Sicuramente il fatto di essere due opere molto lunghe comporta un

⁴⁰⁹ 976 C 7 – D 5; 977 C 7 – D 1; 978 E 5 – 979 A 6; 985 C 1-5; 986 A 8 – B 3; 986 C 4-5; 987 B 6 – C 3; 988 B 7 – C 8; 900 D 1-6.

⁴¹⁰ Tarán, *Accademica...*, p. 17.

⁴¹¹ 975 A 4: ἀλληλοφαγία; 976 A 2: ληίζεσθαι; 976 B 4: παρεσφάλεσθαι; 976 D 1: πάρεξ; 979 A 7: ὑετός; 980 C 7: ζωογονία; 980 D 3: ἀπαραμύθητος; 981 C 5: στερέμνιος; 982 D 1: μεταβουλεύεσθαι; 982 D 2: μετακυκλείσθαι; 984 A 5: καθαριότης; 984 D 4: πάγιος; 984 E 1: ἀέριος; 985 B 1: συμπλήρης; 985 C 2: ὀνειροπολία; 985 D 6: ἀνοργίαστος; 987 A 3: ἀπόπροσθεν; 987 A 5: μυριετής; 987 B 2: ἔσπερος; 987 B 4: ὁμόδρομος; 988 B 6: συγχαίρειν; 990 B 6: πανσέληνος; 990 E 2: ἐγκαθορᾶν; 991 C 5: παρωλιγορεῖσθαι.

⁴¹² A. Fossum, *Hapax legomena in Plato*, «The American Journal of Philology», 52 (1931), pp. 205-231, p. 215.

⁴¹³ I dati sono tratti da Fossum, *Hapax...*, p. 209.

proporzionale aumento degli *hapax*; tuttavia, questa ragione non può da sola spiegare il perché le *Leggi* abbiano più del doppio degli *hapax* presenti nella *Repubblica*: le *Leggi*, infatti, hanno solo due libri più della *Repubblica* (circa cinquanta pagine) e questo elemento da solo non può giustificare l'enorme divario, quanto agli *hapaxi*, tra i due scritti. Però, se all'elemento dell'estensione delle *Leggi* aggiungiamo che esse non sono state probabilmente riviste in maniera definitiva da Platone, tanto che si trovavano ancora su tavolette di cera quando Filippo di Opunte le trascrisse⁴¹⁴, ecco che forse si può pensare che un numero cospicuo di *hapax* presenti nelle *Leggi* siano dovuti proprio alla mancata revisione.

Se queste considerazioni sono plausibili, allora il gran numero di *hapax* presenti nell'*Epinomide* potrebbe essere giustificato dal fatto che questo testo è un'opera abbozzata e non revisionata da parte del suo autore e solo Platone, a causa della morte, poteva non aver avuto il tempo di ricontrollare sia questo scritto, sia le *Leggi*.

Un'ulteriore riflessione può essere fatta anche riguardo a Megillo, personaggio presente alla discussione, ma a cui non è affidato alcun intervento diretto. Anche questo strano silenzio mal si accorda con la figura di un emulatore di Platone, che avrebbe dovuto cercare di ricreare al massimo le dinamiche tipiche del dialogo platonico, assegnando qualche intervento a ciascun interlocutore, quindi anche allo spartano Megillo. Il silenzio di questo personaggio appare invece sensato se si pensa allo scritto come ad una bozza in cui lo scrivente non avrebbe avuto il tempo di elaborare i suoi interventi, probabilmente per lo stesso motivo per cui non ha rivisto le *Leggi*: la morte lo ha colto prima che potesse portare a termine quanto aveva cominciato.

Oltre a queste ragioni che portano ad attribuire l'*Epinomide* a Platone, ve ne sono per lo meno altre due che conducono nella medesima direzione. L'opera in questione non solo presenta una struttura ben definita in cui, come già si è visto, la prima parte serve a preparare il terreno per le più complesse argomentazioni svolte nella seconda, ma è anche possibile rileggerla seguendo le tre linee proposte da Migliori-Szlezák. Ora, quest'ultimo tipo di lettura è possibile all'interno dei testi platonici e il fatto che, anche in un testo solamente abbozzato, sia possibile svolgere questo tipo di analisi non fa che confermare l'ipotesi che lo scrivente sia Platone stesso.

Tuttavia, il livello formale non è il solo in cui è possibile vedere chiaramente la mano di Platone; infatti, anche a livello contenutistico c'è una generale vicinanza con tematiche di stampo indubbiamente platonico: anche temi apparentemente lontani dal pensiero

⁴¹⁴ Diogene Laerzio, *Vite...*, III, 37.

dell'Ateniese, come l'etere o i dèmoni, possono, infatti, essere ricondotti all'interno del medesimo scenario.

Per quanto concerne l'etere, si è mostrerà (nell'*Appendice*) come la sua presenza nell'*Epinomide* non sia un'eccezione ma vi siano altri luoghi all'interno del *corpus* platonico in cui esso viene presentato sempre con le medesime caratteristiche. Da questa lettura trasversale emerge chiaramente la difficoltà di Platone a pensare che l'aria che noi esseri terrestri e mortali respiriamo sia la stessa che avvolge i divini ed immortali astri. L'etere sembra così essere la soluzione a questo problema: esso, infatti, viene visto come una parte estremamente pura dell'aria e superiore ad essa, che lambisce gli astri.

Anche la presenza dei dèmoni all'interno dell'*Epinomide* non deve creare troppo stupore: insieme agli eroi, essi facevano parte del tradizionale panorama, greco e platonico, degli esseri divini intermedi e mediatori tra gli dèi e gli uomini. Da questo punto di vista l'*Epinomide* non costituisce certo un'eccezione, in quanto continua ad assegnare ai dèmoni il compito di mettere in comunicazione tra di loro due sfere altrimenti non comunicanti: da un lato, quella degli astri, divini ed immortali, dall'altro, quella degli uomini mortali. È forse interessante notare come questo ruolo di mediazione presenti due direttrici all'interno dell'*Epinomide*: una verso il divino ed un'altra verso l'umano. La mediazione verso l'umano viene, appunto, svolta dai dèmoni, i quali sono esseri di natura divina o semi-divina, capaci di comunicare direttamente con l'uomo; invece, per quanto riguarda la mediazione verso il divino, sono le nature migliori a doversi fare carico di questo compito, essendo dotate di qualità superiori rispetto agli uomini comuni. Potremmo quindi dire che, se le nature migliori aiutano gli uomini ad avvicinarsi agli dèi attraverso un'adeguata religiosità, i dèmoni sono i portavoce dei messaggi degli dèi presso gli uomini.

Oltre all'etere e ai dèmoni vi sono molti altri i punti di convergenza tra l'*Epinomide* ed altri scritti di Platone, quali la concezione del divino in tutte le sue articolazioni interne; il ruolo fondamentale giocato dal numero e la sua relazione con la dialettica e la metretica; infine, la dimensione politica, che resta sempre l'orizzonte ultimo di riferimento. In questo panorama ciò che colpisce maggiormente non è solo la presenza massiccia di temi platonici, ma il modo in cui essi sono tra loro strettamente intrecciati e tali da richiamarsi a vicenda: una simile abilità difficilmente può essere ascritta ad un accademico.

Pertanto, con tutte queste osservazioni, crediamo di aver fornito un numero sufficiente di elementi che portano a definire l'*Epinomide* come un'opera platonica. Le possibili imprecisioni presenti all'interno dello scritto possono essere facilmente comprese nel momento in cui si ammetta che esso è solo una bozza di uno scritto e non un dialogo pronto per la pubblicazione.

In questa prospettiva anche la figura di Filippo di Opunte trova il suo posto: egli è stato un allievo fedele al proprio maestro e, dopo aver trascritto le *Leggi* di Platone da tavoletta di cera ad un altro supporto, trovandosi di fronte ad un ulteriore scritto semplicemente abbozzato, non ha fatto altro che compiere un'analogia operazione di trascrizione, consegnando così ai posteri l'*Epinomide*.

APPENDICE

L'ETERE

Nell'*Epinomide* la comparsa dell'etere nell'elenco dei cinque corpi merita un approfondimento, in quanto è opinione condivisa che il primo ad aver parlato di etere come "quinto elemento" sia stato Aristotele. Tuttavia, se è indubitabile che lo Stagirita per primo abbia dato un chiaro e definito statuto di elemento all'etere, al pari di acqua, aria, terra e fuoco, è bene tenere in considerazione che anche Platone ha parlato di questa sostanza e ne ha delineato alcune peculiarità. Infatti, vi sono diversi luoghi nel *corpus* in cui egli menziona esplicitamente l'etere e crediamo sia utile esaminarli per poter avere un quadro più preciso sull'argomento.

I testi del *corpus* non sono però il solo luogo utile per comprendere in che modo Platone abbia affrontato la questione dell'etere: difatti, analizzeremo anche una testimonianza di Senocrate, funzionale ad illustrare che, quando ci «si riferisce all'etere, classificato quale quinto elemento nell'*Epinomide*, gli antichi che pure, allo scopo di giungere alla conclusione dell'atetesi, non trascurarono di fare le loro osservazioni sulla filosofia fisica del dialogo (si ricordi l'argomento di Proclo), niente hanno da obiettare»⁴¹⁵.

Il silenzio degli antichi su questo nodo ci induce a pensare che, laddove la critica moderna ha visto un luogo interpretativo problematico, essi hanno trovato invece un punto di coerenza e questo ci suggerisce di riconsiderare in modo approfondito la questione dell'etere tenendo conto anche della loro testimonianza.

1. 'FEDONE'

La prima opera che scegliamo di prendere in considerazione è il *Fedone*, scritto in cui si nomina per ben quattro volte l'etere, sebbene in contesti differenti tra di loro. Nel primo caso Socrate racconta agli astanti le ragioni del suo iniziale e antico interesse per la dottrina di Anassagora. Egli ricorda la grande fiducia riposta nelle dottrine del filosofo, con la speranza di riuscire, grazie ai suoi insegnamenti, a conoscere «la causa di tutto ciò che è» (97 D 6-7)⁴¹⁶: tale causa veniva individuata da Anassagora in un'Intelligenza capace di regolare tutte le cose e in grado di disporle nel modo migliore possibile (97 C 1-6). Ma le grandi aspettative di Socrate vengono deluse ed egli esplicita agli amici il perché:

Ed ecco invece, o amico, che da così alta speranza io mi sentivo cader giù e portare via man mano che, procedendo nella lettura, vedevo quest'uomo non valersi

⁴¹⁵ Specchia, '*Epinomis*'..., p. 26.

⁴¹⁶ Questa traduzione del *Fedone* e le successive sono tratte da Platone, *Fedone*, a cura di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 2003.

affatto dell'intelligenza, non assegnarle alcun principio di causalità nell'ordine dell'universo, ma presentare come cause e l'aria e l'etere e l'acqua e altre cose molte, e tutte quante fuori di luogo (98 B 7 – C 2).

Socrate è rimasto insoddisfatto dalle idee di Anassagora perché «il filosofo non attribuiva il ruolo di causa all'Intelligenza, ma all'aria, all'etere, all'acqua e così via»: l'errore ascrittogli è quindi «analogo a quello di ritenere che uno sta seduto a causa delle ossa e dei nervi, trascurando così le vere cause (97 B - 99 A). Socrate chiarisce però che non sta negando ma relativizzando il ruolo di causa di questi fattori materiali. [...] Quindi attribuire la causa ai fattori materiale non è sbagliato nel senso che questi fattori intervengono nel processo causativo, ma resta un grave errore perché non si identifica la vera causa e quindi si attribuisce a queste realtà una funzione che non è loro»⁴¹⁷.

L'etere viene qui citato come esempio di causa materiale, senza che però Platone attribuisca a questa sostanza alcuna valenza in particolare ma la cosa non deve sorprendere, perché l'Ateniese si sta limitando ad esporre, per bocca di Socrate, il pensiero di Anassagora.

Proseguendo quindi nella lettura del *Fedone*, troviamo nuovamente citato l'etere all'interno del secondo mito escatologico (107 C 1 – 114 C 8), quando Socrate, dopo aver narrato il destino che attende le anime che si sono comportate rettamente durante la vita terrena e quelle che invece non l'hanno fatto (107 C 1 – 108 C 5), si sofferma su una descrizione della terra e dell'aldilà come luogo di dimora delle anime pure.

Egli propone quindi al suo uditorio quella che immagina essere la configurazione della terra: essa si trova al centro dell'universo, è rotonda ed è inoltre di grandi dimensioni (108 E 4 – 109 A 8), tanto che Socrate suppone che i Greci ne abitino solo una minima porzione:

<essi stanno> intorno al mare Mediterraneo come formiche o rane intorno a una palude; e altra gente molta abita altrove in molti altri luoghi simili a questo. Perché vi sono da ogni parte intorno alla terra molte cavità, e diversissime l'una dall'altra così di forma come di grandezza, nelle quali confluiscono insieme l'acqua, la nebbia e l'aria; ma essa la vera terra si libra pura nel cielo puro dove sono le stelle, il quale la più parte di coloro che si occupano di queste cose chiamano etere; e l'acqua, la nebbia e l'aria sono un sedimento di questo etere, e insieme si riversano continuamente nelle cavità della terra (109 B 2 – C 2).

Socrate immagina che la terra sia tutta abitata, ma, dato che le popolazioni di ciascuna zona vivono come rane attorno ad uno stagno, esse non conoscono nulla al di fuori di ciò che li circonda ed ignorano così la presenza di altri esseri viventi nelle regioni più lontane. La terra sarebbe così formata da una molteplicità di cavità di varie dimensioni, all'interno delle quali confluiscono l'acqua, l'aria e la nebbia, che sono tutte originate dell'etere, una realtà celeste che avvolge la vera terra.

⁴¹⁷ M. Migliori, *Alcune riflessioni su misura e metretica (il 'Filebo' tra 'Protagora' e 'Leggi', passando per il 'Politico' e il 'Parmenide')*, «Ordia Prima», 6 (2007), pp. 19-81, p. 55.

In questa descrizione l'etere viene visto come quella sostanza che avvolge la vera terra e dalla quale, attraverso un processo non meglio precisato, si originano l'acqua, l'aria e la nebbia che si trovano sulla terra che abitiamo. Tale caratterizzazione dell'etere viene nuovamente ribadita da Socrate nel seguito della narrazione, quando, dopo aver ricordato che è nostra convinzione vivere sulla sommità della terra, credendo di contemplare sopra di noi la massima bellezza e perfezione (109 C 4 – D 8), afferma che in realtà:

per debolezza e infingardaggine noi non siamo capaci di attraversare l'aria e giungere fino all'estrema superficie di essa. Infatti, se qualcuno giungesse agli estremi confini dell'aria, o se, messe le ali, riuscisse a volare fino lassù, levando il viso fuori dell'aria, vedrebbe le cose di là, così come i pesci, levando il capo fuori dell'acqua, vedono le cose di qua; e se la sua natura fosse capace di sostenere una tale visione, conoscerebbe che il vero cielo, la vera luce e la vera terra sono quelli (109 D 7 – 110 A 1).

Con queste premesse Socrate si accinge ad offrire una descrizione della vera terra posta nel cielo al di sopra di quella che pensiamo tale, sostenendo che essa è in tutto e per tutto uguale al luogo che abitiamo, solo di una purezza immensamente superiore. Infatti, nella vera terra:

vi sono esseri viventi e molti e di specie diverse, e anche uomini; e gli uomini abitano alcuni verso l'interno della terra, altri su le rive dell'aria come noi su le rive del mare, altri in isole non lontane dal continente e circondate tutt'intorno dall'aria; e, in una parola, ciò che per noi, cioè, dico, per la consuetudine nostra, è l'acqua e il mare, per quelli di lassù è l'aria, e ciò che per noi è l'aria, per costoro è l'etere. E le stagioni hanno ivi tal temperanza che non vi sono ammalati; e gli uomini non solo vi campano assai più tempo che qui, ma anche, per la finezza della vista, dell'udito, dell'intelligenza e in genere di tutte le altre facoltà, sono alla stessa distanza da noi che la purezza dell'aria dalla purezza dell'acqua e la purezza dell'etere da quella dell'aria (111 A 3 – B 5).

In questo passo il ruolo dell'etere appare particolarmente chiaro nella divisione fisica dei due mondi: infatti, la terra che noi abitiamo e la vera terra hanno un'analogia conformazione, l'unico sostanziale punto di differenza è che ciò che per noi è acqua, per loro è aria, e ciò che per noi è aria, per gli abitanti di "quella" terra è etere. Nuovamente quindi, come nel passo precedentemente citato (109 B 2 – C 2), l'etere è quella sostanza che avvolge la vera terra e che noi non abbiamo modo di percepire, se non indirettamente, attraverso la sua trasformazione in aria, acqua o nebbia (109 B 6-7).

*

Nel *Fedone*, quindi, Platone fa più volte riferimento all'etere anche se le informazioni che ci fornisce sono molto poche: sappiamo solo che l'etere sembra essere una "sostanza" estremamente pura che si trova nella parte superiore del cielo, attorno e oltre la nostra terra e che è capace di generare alcuni elementi presenti qui sulla terra.

2. 'CRATILO'

Un altro dialogo in cui Platone nomina l'etere è il *Cratilo*⁴¹⁸, opera all'interno della quale Ermogene e Socrate, dopo essersi occupati dell'etimologia dei nomi degli esseri divini, di concetti generali e dei nomi degli dèi (396 D – 404 E), proseguono la loro indagine con la richiesta di Ermogene di esaminare alcuni «nomi concernenti la sfera teologico-cosmica»⁴¹⁹:

ERMOGENE: Ma che cosa ti impedisce di trattare di questi altri, quali sole, luna, astri, terra, etere, aria, fuoco, acqua, stagioni e anno?

SOCRATE: Mi proponi molti termini, tuttavia, se ti è gradito, accetto.

ERMOGENE: Mi è senz'altro gradito (408 D 6 – E 1).

Socrate accetta senza riserve le richieste di Ermogene ed esamina uno alla volta i vari nomi proposti dal suo interlocutore, fino a giungere a quelli degli elementi e, dopo aver lasciato in sospeso l'etimologia dei termini “fuoco” e “acqua” (409 C 10 – 410 A 5) ed aver concluso quella di “aria” (410 A 6 – B 5), si occupa dell'etimo del termine “etere”:

Riguardo, poi, all'etere (αἰθήρ), penso che, poiché corre sempre (ἀεὶ θεῖν), diffondendosi intorno all'aria (περὶ τὸν ἄερα ῥεῖν), sarebbe giusto chiamarlo ἀειθεήρ (che gira sempre) (410 B 6-8).

Il testo parte dall'etimologia più semplice del termine etere, associata all'ἀεὶ θεῖν (correre sempre), la quale «viene amplificata nella forma περὶ τὸν ἄερα ῥεῖν (spandersi intorno all'aria), e mediante il termine ἀειθεήρ (che gira sempre)». È interessante ricordare che «il termine ἀειθεήρ (che gira sempre) compare nei testi di Platone soltanto in *Cratilo*, 410 B 7 come nome “esatto” di αἰθήρ (etere), dato che esso corre sempre muovendosi intorno all'aria»⁴²⁰.

Stando quindi all'interpretazione dell'etimologia proposta da Socrate, l'etere sarebbe quella “sostanza” che si estende attorno all'aria e ha come caratteristica propria il movimento incessante⁴²¹.

3. 'REPUBBLICA'

L'etere compare anche nel III libro della *Repubblica* all'interno di una citazione della *Niobe* di Eschilo. Platone si serve di questa citazione per mostrare come i poeti abbiano creato delle immagini sbagliate sugli dèi e sui loro consanguinei. Nel testo in questione Eschilo, riferendosi ai consanguinei degli dèi, cita:

⁴¹⁸ La traduzione dei passi del *Cratilo* è tratta da Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991.

⁴¹⁹ Gatti, *Etimologia...*, p. 305.

⁴²⁰ Gatti, *Etimologia...*, p. 318.

⁴²¹ Questa descrizione dell'etere come sostanza sempre in movimento attorno all'aria, anticipa la collocazione ed il movimento dell'etere aristotelico (cfr. *De Caelo*, 270 b 16-25), ma non trova poi ulteriori punti di convergenza con la teoria dell'etere dello Stagirita: Aristotele, infatti, fa dell'etere un elemento autonomo dotato di una propria personale caratterizzazione.

vicini a Zeus, per i quali sulla vetta dell'Ida
c'è un altare del patrio Zeus alto nel cielo (αἰθέρι)
e non hanno ancora consumato il sangue divino (III, 391 E 7-9).

Secondo l'opinione di Platone, Eschilo sta qui proponendo un'immagine completamente errata del divino, della quale i giovani non devono tener conto per non essere influenzati negativamente.

Questo brano ci interessa in maniera relativa in quanto non è una diretta espressione del pensiero di Platone: tuttavia, anche in questo caso, l'etere sembra essere collegato ad una dimensione superiore rispetto a quella umana.

4. 'EPINOMIDE'⁴²²

All'interno dell'*Epinomide* l'Ateniese, che sta conducendo la discussione, dichiara di voler proporre una nuova zoogonia ed una nuova teogonia (980 C) e, per poter fare ciò, ritiene necessario iniziare la sua esposizione dalla descrizione delle caratteristiche dell'anima (980 D – 981 A) e da quella dai cinque corpi solidi mostrando che:

Dato che i corpi sono cinque, bisogna mostrare che essi sono il fuoco, l'acqua, al terzo posto l'aria, al quarto la terra, al quinto l'etere, e questi, in base al loro predominio, producono molti viventi di ogni tipo. Ma è necessario osservarli uno per uno (981 C 5-8).

Le creature viventi che compongono il cosmo sarebbero quindi formate dalla mescolanza di questi cinque elementi e, a seconda del prevalere di uno di questi, gli esseri verranno classificati in una specie piuttosto che in un'altra.

La descrizione prosegue con la presentazione degli esseri terrestri e di quelli ignei e delle loro peculiari caratteristiche (981 D – 984 B), per poi continuare con la rappresentazione delle altre tre specie. Il sistema che si profila vede così ordinatamente disposti gli esseri ignei, eterei, aerei, acquatici, terrestri (984 B 6-C 4):

Quanto agli dèi visibili, i più grandi, i più onorati e che vedono nel modo più penetrante ogni cosa e primi, bisogna dire che sono gli astri e, insieme a questi, quelli di cui abbiamo sensazione; dopo questi e al di sotto di essi, vi sono i dèmoni, quelli della specie aerea, che hanno dimora nel mezzo, al terzo posto, hanno il ruolo di interpreti, e vanno onorati con preghiere, per ringraziarli della loro benevola mediazione. Queste due specie di viventi, quella di etere e, di seguito, quella d'aria, diciamo che, ciascuna di esse nella sua interezza, è impercettibile (984 D 5 – E 5).

L'etere, insieme all'acqua e all'aria, dà dunque origine a una delle tre specie di dèmoni, i quali, trovandosi in una posizione intermedia, svolgono un ruolo di mediatori fra gli estremi, gli astri e gli esseri terrestri⁴²³.

⁴²² Pur avendo già esaminato nel corso dell'analisi i passi inerenti all'etere, crediamo sia qui utile riprenderli brevemente per consentire una migliore lettura sinottica.

⁴²³ Non torneremo qui sulle caratteristiche dei dèmoni, dal momento che tale trattazione è già stata svolta all'interno dell'analisi.

In quest'opera l'etere assume un proprio statuto autonomo ed una propria collocazione spaziale tra il fuoco, superiore ad esso, e l'aria, inferiore ad esso. Inoltre, mescolandosi insieme agli altri elementi, contribuisce con essi alla formazione di tutti gli esseri viventi che si trovano a popolare il cosmo: esso rientra dunque nelle funzioni comuni, costruttive, ascritte a tutti gli altri elementi.

5. 'TIMEO'

Infine, anche nel *Timeo* Platone nomina l'etere, quando, dopo aver trattato dei quattro corpi (acqua, aria, terra e fuoco) e della loro struttura geometrica, considera alcune sottospecie di essi e, esaminando l'aria, afferma:

E similmente d'aria v'è una parte limpidissima, ch'è detta etere, e un'altra torbidissima, detta nebbia e caligine, e altre specie senza nome, generate dalla disegualianza dei triangoli (58 D 1-4).

L'aria comprenderebbe dunque moltissime forme al proprio interno, le quali però, per lo più, restano indeterminate; solo alcune specie meritano di essere ricordate: l'una è la nebbia, che altro non è se non la parte più torbida dell'aria; l'altra è l'etere, che viene qui presentato come quella porzione particolarmente pura dell'aria.

Ma nel *Timeo*, oltre a questo esplicito riferimento all'etere, sembra ce ne possa essere un altro, sebbene non così esplicito, quando Platone, dopo aver presentato la struttura geometrica di acqua, aria, terra e fuoco (53 B – 55 C), conclude affermando:

Ma essendovi ancora una quinta combinazione, il Dio si servì di essa per decorare l'universo (μῖς πέμπτης, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν) (55 C 5-6).

A differenza degli altri solidi, utilizzati per rappresentare i quattro corpi, Platone sapeva che nel dodecaedro le «facce pentagonali non potevano formarsi a partire dai due triangoli elementari»⁴²⁴; si tratta dei triangoli che il Demiurgo aveva usato nella formazione degli altri quattro solidi regolari e, quindi, «si è detto che il dodecaedro rappresenterebbe la figura dell'etere»⁴²⁵. Ma tale interpretazione non sembra del tutto convincente, in quanto,

⁴²⁴ Cornford, *Plato's...*, p. 218. Zeller dubita che il dodecaedro rappresenti l'etere, in quanto «il dodecaedro egli non lo poteva accogliere nella sua costruzione degli elementi, per il motivo che esso è delimitato non da triangoli, bensì da pentagoni equilateri, che a loro volta non si compongono né di triangoli equilateri né di triangoli rettangoli, di una cioè delle due forme elementari platoniche. Da ciò consegue che la teoria, secondo cui i corpi elementari si compongono di triangoli e la trasformazione di un elemento nell'altro è spiegata con la separazione e la mutata combinazione dei suoi triangoli elementari, risale a Platone e non a Filolao, il quale mette il dodecaedro assieme agli altri quattro corpi ancora come forma fondamentale elementare» (Zeller-Mondolfo, *La filosofia...*, parte seconda, vol. III/1, p. 247, nota 21).

⁴²⁵ Adorno, in *Platone, 'Leggi'...*, p. 783, nota 2. C. Mugler (*La philosophie physique et biologique de l'Épinomis*, «Revue des Études grecques», 62 (1949), pp. 31-79) propone un'attenta ricostruzione delle caratteristiche di questo solido: tuttavia, non troviamo condivisibile la sua conclusione, che vede una connessione tra il dodecaedro del *Timeo* e l'etere dell'*Epinomide*.

come ricordato, «nel *Timeo* stesso, 58 D, Platone afferma che l'etere è la parte più pura dell'aria»⁴²⁶; cosicché «niente giustifica la sua costituzione a elemento indipendente più di quanto non giustifichi quella della neve o della grandine»⁴²⁷. Sarebbe quindi forse più corretto pensare che Platone abbia scelto questo solido, «il dodecaedro, come la figura fisicamente e geometricamente contenente il tutto – ornamento quindi dell'Universo»⁴²⁸.

Questa interpretazione ci sembra particolarmente convincente perché il dodecaedro, da un lato si trova ad avere un ruolo “superiore” a quello degli altri corpi solidi e, se davvero Platone avesse voluto assegnare all'etere questo solido, in qualche sua opera avrebbe dovuto per lo meno segnalare una superiorità di questo “elemento” sugli altri: però in nessuno dei testi esaminati questo “elemento” viene visto come degno di maggiore importanza rispetto ad acqua, aria, terra e fuoco. Dall'altra parte, questa sua strutturale composizione geometrica non gli consente di mescolarsi agli altri solidi per dare origine alle diverse realtà esistenti nel cosmo: il dodecaedro rimane “impermeabile” a simili mutamenti, e perciò pare avere solo una funzione di completamento, decorativa dell'universo, non entrando nel processo generativo-commutativo a cui invece sono soggetti gli altri quattro solidi, composti invece da triangoli elementari

Siamo quindi persuasi che nel *Timeo* Platone menzioni esplicitamente l'etere solo nel passo 58 D 1-4, dove esso viene visto come una parte dell'aria, mentre, per quanto riguarda l'associazione all'etere del dodecaedro come sua propria struttura geometrica, crediamo non sussistano solide basi testuali per sostenere una simile affermazione.

*

Da questa breve ricostruzione dei luoghi in cui Platone parla dell'etere possiamo ricavare alcune sue caratteristiche:

- è un elemento che non si trova nella terra (*Fedone*);
- avvolge l'aldilà nello stesso modo in cui l'aria avvolge la terra (*Fedone*);
- da esso si originano acqua, aria e nebbia (*Fedone*);
- è la parte più pura dell'aria (*Timeo*)⁴²⁹;
- è una “sostanza” sempre in movimento attorno all'aria (*Cratilo*);
- è uno dei cinque corpi solidi (*Epinomide*);

⁴²⁶ Adorno, in *Platone, 'Leggi'...*, p. 783, nota 2.

⁴²⁷ Zeller-Mondolfo, *La filosofia...*, parte seconda, vol. III/2, p. 1036, nota 59.

⁴²⁸ Adorno, in *Platone, 'Leggi'...*, p. 783, nota 2.

⁴²⁹ Per inciso, va segnalato che, a differenza di quanto viene detto nel *Fedone* (109 B 2 – C 2), dove è l'etere a dare origine all'aria e alla nebbia, nel *Timeo* invece è l'aria ad originare etere e nebbia. Tuttavia, crediamo che questa differenza non sia particolarmente significativa, in quanto, in entrambe le descrizioni, l'etere viene presentato come una realtà più pura della stessa aria.

- si trova tra il fuoco e l'aria (*Epinomide*);
- caratterizza una delle tre specie di dèmoni (*Epinomide*).

Pur nella diversità dei contesti e delle interpretazioni che Platone dà di questo elemento, possiamo notare una certa coerenza nella sua presentazione: infatti, l'etere viene sempre collocato vicino all'aria, come strettamente dipendente da essa, ma immensamente più puro, oppure come realtà dotata di una propria autonomia fisica e dinamica. Esso è quindi una sostanza che viene sempre collocata in una zona mediana tra il fuoco e l'aria, essendo il fuoco l'elemento più puro ed essendo, invece, l'etere una sostanza superiore alla stessa aria ma inferiore al fuoco.

In Platone vi è, quindi, una reale attenzione a questo elemento e alle sue peculiarità, tanto che i testi esaminati sembrano segnalare una difficoltà a ritenere che l'aria che noi esseri terrestri e mortali respiriamo sia la stessa che avvolge le realtà superiori, i divini ed immortali astri. In questa prospettiva l'etere potrebbe essere quella sostanza, a volte a sé stante, a volte parte purissima dell'aria, in grado di ovviare al problema, dal momento che viene sempre collocata al di sopra dell'aria ma al di sotto del fuoco.

6. SENOCRATE

Un'importante prova a sostegno dell'interesse che Platone sembra aver nutrito nei confronti dell'etere, la troviamo in una testimonianza di Simplicio su Senocrate, testimonianza che risulta particolarmente interessante, data la vicinanza temporale tra lo scolarca e Platone.

Nel suo commento al *De Caelo* Simplicio, seguendo l'argomentazione di Aristotele volta a dimostrare la natura eterea dei corpi celesti e la loro eternità, apre un breve *excursus* anche sul ruolo attribuito da Platone all'etere: secondo Simplicio Platone, così come Aristotele, avrebbe sostenuto che il cielo è composto da una sostanza particolare, l'etere. A supporto di questa sua interpretazione, Simplicio riporta la testimonianza di Senocrate, il quale, nella sua *Vita di Platone*, avrebbe scritto che il maestro:

divise poi nuovamente gli esseri viventi in specie e parti⁴³⁰, e continuò a dividere sistematicamente finché non fu giunto agli elementi del tutto, che chiamò cinque figure o corpi: etere, fuoco, acqua, terra, aria⁴³¹.

⁴³⁰ La Isnardi Parente osserva come questa distinzione in specie e parti, attribuita a Platone, risponda invece «al criterio senocrateo della priorità ontologica delle parti e della divisibilità in parti ideali dell'idea stessa in quanto numero trascendente: sul piano fisico-cosmologico si ripete la stessa posizione, con passaggio alle parti semplici, fino a trovare l'assolutamente semplice» (*Frammenti. Senocrate, Ermodoro*, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi Parente, Bibliopolis, Napoli 1982, p. 434).

⁴³¹ Ὁ γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος ἀκροατῶν ἐν τῷ Περὶ τοῦ Πλάτωνος βίου τὰ γεγραφώς· τὰ μὲν οὖν ζῶα πάλιν οὕτω διέκριντο εἰς ἰδέας τε καὶ μέρη πάντα τρόπον διαιρῶν, ἕως εἰς τὰ πάντων στοιχεῖα ἀφίκετο

Il frammento senocrateo ci informa che Platone avrebbe suddiviso più di una volta i viventi, fino a giungere agli elementi minimi della loro composizione, trovando così che erano cinque i corpi – o figure – (πέντε σχήματα καὶ σώματα) che costituivano la base del tutto: etere, fuoco, acqua, terra e aria.

Per confermare o smentire l'affermazione di Senocrate, è necessario fare riferimento ai testi del *corpus* platonico per vedere se in esso Platone mostri di proporre più di una suddivisione dei viventi. Effettivamente, sembra che egli esponga una prima suddivisione degli esseri al termine del *Timeo*, quando viene descritta la genesi dei viventi come esito di successive incarnazioni attraverso la metempsicosi. Si afferma, quindi, che la prima generazione di esseri terrestri era costituita di soli esseri umani di sesso maschile e, successivamente:

tutti quelli che, nati uomini, sono stati codardi e son vissuti nell'ingiustizia, secondo ragione probabile si mutarono in donne nella seconda generazione (90 E 6 – 91 A 1).

La donna nasce quindi dagli esseri umani che, nella prima incarnazione, non sono riusciti a vivere in modo giusto e, come conseguenza di questa loro vita imperfetta, devono incarnarsi in un essere inferiore. Da questa prima stirpe di uomini, nelle successive incarnazioni, non nascono solo le donne, ma anche tutti gli altri esseri viventi:

la specie degli uccelli si è trasformata, mettendo penne invece di peli, da quegli uomini non malvagi, ma leggeri, che parlano delle cose celesti, ma nella loro semplicità credono che queste mediante la vista si possano dimostrare nel modo più sicuro. E gli animali pedestri e selvaggi sono nati dagli uomini che niente si giovano della filosofia e non contemplano affatto la natura del cielo, perché non adoperano le circolazioni, che sono nella testa, ma si lasciano guidare dalle parti dell'anima che stanno nel petto. Dunque per queste abitudini curvarono a terra le membra anteriori e la testa, attratte dalla parentela con la terra, ed ebbero le teste allungate e di tutte le forme, secondo che la loro inerzia compresse i circoli dell'anima. E per questa ragione la loro specie nacque con quattro o con molti piedi, sottoponendo dio ai più stolti più sostegni, affinché fossero tirati di più a terra. E quelli di loro che sono più stolti e che distendono tutto il corpo a terra, gli dèi li generarono senza piedi e striscianti in terra, perché non hanno più bisogno di piedi. La quarta specie, ch'è l'acquatica, deriva dai più stolti e più ignoranti di tutti, che gli dèi, che operavano le trasformazioni, non credettero nemmeno degni della respirazione pura, in quanto che avevano l'anima contaminata da ogni colpa, ma invece della fina e pura respirazione dell'aria li spinsero nella torbida e cupa respirazione dell'acqua; e da essi nacque la famiglia dei pesci e delle ostriche e di tutti gli animali acquatici, che sortirono le estreme sedi in pena dell'estrema ignoranza. E appunto con questi modi allora e ora gli animali si trasformano fra loro, passando da una specie all'altra, secondo la perdita o l'acquisto d'intelligenza o di stoltezza. E così diciamo che è giunto al termine il nostro ragionamento intorno all'universo (91 D 6 – 92 C 5).

Il testo mostra come le diverse specie di esseri viventi siano nate a partire da un'unica specie, quella umana maschile, la quale, a seconda della propria condotta più o meno

τῶν ζώων, □ δὴ πέντε σχήματα καὶ σώματα ὀνόμαζεν, εἰς αἰθέρα καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα. In *Arist. De Caelo*. p. 12, 21-26 Heiberg.

conforme a giustizia, nel susseguirsi delle incarnazioni, ha dato origine alle diverse specie di esseri viventi.

Se, quindi, nel *Timeo* Platone descrive una prima genesi delle creature viventi, sembra che nell'*Epinomide* egli riconsideri tale descrizione, mostrando l'esplicita volontà di fondare una nuova zoogonia (980 C 7 – D 5), a fondamento della quale egli pone i cinque corpi solidi (981 B 5-8).

I testi di Platone sembrano quindi confermare l'interpretazione data dallo scolarca e si ha la forte impressione che Senocrate, parlando dei cinque corpi solidi della dottrina platonica, abbia in mente proprio «la teoria dell'*Epinomide*»⁴³². Non deve invece stupire l'ordine con cui Senocrate menziona i cinque corpi, che appare del tutto casuale, senza alcuna volontà di sottintendere una gerarchia⁴³³.

Crediamo si possa quindi concludere che la testimonianza senocratea «è così precisa, specialmente nella notizia che Platone diede ai cinque elementi il nome di σχήματα καὶ σώματα, che sarà giocoforza attribuire già a lui stesso <Platone>, e non unicamente ai suoi discepoli, anche questa divergenza dalla sua precedente dottrina». Possiamo conseguentemente ipotizzare, a ragion veduta che la dottrina dei cinque elementi si trovi già «espressa nella fase più tarda del pensiero di Platone»⁴³⁴.

Il breve frammento senocrateo riportato da Simplicio appare così di fondamentale importanza, in quanto attesta chiaramente la presenza in Platone di una teoria dei cinque corpi, tra i quali vi è anche l'etere, teoria che trova il suo posto proprio nell'*Epinomide*.

7. QUATTRO O CINQUE CORPI?

La testimonianza di Senocrate da un lato ci consente di affermare che Platone aveva personalmente formulato una teoria dei cinque elementi, tra i quali trovava il suo posto anche l'etere, dall'altra, proprio questa stessa affermazione genera una possibile contraddizione tra quanto Platone afferma nel *Timeo* e quando troviamo scritto nell'*Epinomide*: nel primo scritto l'Ateniese pone quattro elementi a fondamento della realtà, nel secondo, invece, ne pone cinque.

⁴³² Isnardi Parente, *Frammenti...*, p. 433.

⁴³³ L'Isnardi Parente ritiene che «l'ordine in cui Senocrate qui sembrerebbe porre l'etere nella serie degli elementi è quello di Aristotele, e non quello di Platone, almeno come potrebbe esser desumibile dai dati offerti dai dialoghi» (*Frammenti...*, p. 443). Ma a nostro avviso tale lettura non tiene, infatti, non solo non crediamo che qui Senocrate abbia voluto dare un ordine preciso ai vari elementi, ma anche che quest'ordine non ricalchi quello aristotelico: infatti, nella classificazione aristotelica; al primo posto troviamo l'etere seguito dal fuoco, dall'aria, dall'acqua e dalla terra.

⁴³⁴ Zeller *La filosofia...*, parte seconda, Vol. III/2, p. 770, nota 14.

Per cercare quindi di comprendere se fra i quattro corpi del *Timeo* e i cinque dell'*Epinomide* vi sia una qualche analogia o se, invece, i due testi siano tra loro in aperta contraddizione, è necessario ripercorrere brevemente i punti fondamentali di ciascuno dei due contesti, per poterli poi confrontare adeguatamente.

Nel *Timeo* troviamo un'accurata descrizione dell'origine dei quattro corpi, della loro struttura geometrica e della loro capacità di mutare l'uno nell'altro (53 B – 57 C), argomento che, invece, non trova posto nell'*Epinomide*. In quest'opera, infatti, non vi è alcun interesse per l'origine dei cinque corpi né per una loro eventuale struttura: semplicemente si accetta come dato di fatto la loro sussistenza, senza che nessuno degli intervenuti alla discussione trovi nulla da obiettare. Ciò che invece conta qui è proporre una nuova zoogonia in cui ad ognuno dei cinque corpi viene fatta corrispondere una specie di viventi (980 C 7 – D 5) e in cui tutti e cinque gli elementi svolgono funzioni simili.

Per quanto riguarda l'origine dei viventi nel *Timeo*, abbiamo invece il Demiurgo che, dopo aver dato forma al corpo e all'anima del mondo (33 B – 37 A) ed aver posto i pianeti come strumenti del tempo (37 C – 39 E), cerca di completare la sua opera ordinatrice creando gli esseri viventi. Così, contemplando le quattro Idee contenute nel Vivente che è (quella della specie degli dèi, quella alata, quella acquatica e quella terrestre), inizia a realizzarle partendo da quella divina (39 E – 40 D). Questa specie divina, gli astri, vengono realizzati con il fuoco ma, delle restanti tre specie, non si descrivono le caratteristiche; al termine del dialogo ci viene semplicemente detto che gli altri esseri viventi derivano direttamente dall'uomo, attraverso il processo della metempsicosi (91 D 6 – 92 C 5). Nel *Timeo* non vi è quindi alcuna indicazione esplicita da parte di Platone che ci consenta di dire che la specie aerea (uccelli) è composta di aria, quella acquatica di acqua (pesci) e quella terrestre di terra (uomini, animali, piante) e la sola analogia rispetto alla composizione, già segnalata, degli esseri ignei ci sembra davvero poco probante⁴³⁵.

Se nell'*Epinomide* vi è una stretta correlazione tra le diverse specie di esseri viventi e i cinque elementi di cui questi sono composti, non si può dire che avvenga altrettanto nel

⁴³⁵ Non ci troviamo pertanto d'accordo con la lettura di Specchia, e con l'analoga interpretazione di Tarán (*Academica...*, pp. 42-3), il quale ritiene che nel *Timeo* vi sia una classificazione dei viventi in base ai quattro elementi (fuoco = astri; aria = uccelli; acqua = pesci; terra = uomini, animali, piante) in quanto non vi è alcun passo nell'opera che sancisca tale suddivisione. In *Timeo* 40 A 2 – B 8 si afferma solo che gli astri sono fatti di materia ignea: tuttavia non crediamo che tale affermazione vada presa in senso assoluto pensando che gli astri siano composti *solamente* di fuoco. Riteniamo piuttosto plausibile pensare che, come nell'*Epinomide*, gli astri siano composti *essenzialmente*, ma non solo, da fuoco: infatti, sempre nel *Timeo* (56 C 8 – 57 D 6), si dice che i quattro elementi si mescolano tra di loro e, proprio da questa mescolanza si originano i vari corpi. Crediamo quindi che l'affermazione della natura ignea dei corpi vada intesa nel senso che gli astri sono composti *per lo più* di *materia ignea*, cosa che verrà confermata anche nell'*Epinomide* (981 D 5 – E 3).

Timeo, dove i viventi diversi dall'uomo vengono visti come direttamente discendenti da questo. I due testi sembrano pertanto offrire due prospettive radicalmente diverse sulla genesi stessa dei viventi, proprio come il frammento di Senocrate sembrava suggerire.

Ad ulteriore prova della diversa prospettiva sul tema dei quattro/cinque elementi, possiamo sostenere, in via meramente congetturale, che nel *Timeo* l'etere non trovi posto accanto agli altri quattro elementi, perché in questo scritto il cosmo presentato ha una struttura essenzialmente matematico-geometrica ed è fondato su precise proporzioni. Si può pertanto ipotizzare che solo ponendo quattro elementi a fondamento della realtà fisica sia possibile ottenere una proporzione perfetta del tipo $a:b = c:d$ ⁴³⁶. Qualora, invece, venisse introdotto un quinto elemento, la proporzione non sarebbe più così perfetta come quella appena ricordata. Ecco forse perché nel *Timeo* l'etere è semplicemente una parte purissima dell'aria, ma non ha un proprio statuto autonomo, come invece accade nell'*Epinomide*.

Pertanto, la difformità nel numero di elementi tra *Timeo* ed *Epinomide* ci sembra vada interpretata tenendo conto del fatto che i due testi non muovono da un medesimo orizzonte concettuale per giungere a conclusioni differenti, ma, al contrario, partendo da premesse esplicative radicalmente differenti, non possono che configurare scenari diversi, in cui un elemento come l'etere può trovare o non trovare un ruolo centrale.

*

Crediamo che da questa breve panoramica sulla questione dell'etere in Platone emerga un quadro molto più coerente di quanto la critica abbia voluto vedere. Infatti, in diverse opere egli menziona l'etere e ne delinea sommariamente le caratteristiche, per lo più vedendolo come un elemento di una purezza superiore all'aria, anche se è solo nell'*Epinomide* che esso acquista uno statuto autonomo al pari di acqua, aria, terra e fuoco. L'antica testimonianza di

⁴³⁶ Questo tipo di proporzione a quattro termini in cui vengono coinvolti i quattro elementi è ben esemplificata in passo del *Timeo* in cui Platone descrive la formazione del corpo del mondo sostenendo: «niente potrebbe essere visibile, separato dal fuoco, né tangibile senza solidità, né solido senza terra. Sicché dio, cominciando a comporre il corpo dell'universo, lo fece di fuoco e di terra. Ma non è possibile che due cose sole si compongano bene senza una terza: bisogna che in mezzo vi sia un legame che le congiunga entrambe. E il più bello dei legami è quello che faccia, per quant'è possibile, una cosa sola di sé e delle cose legate: ora la proporzione compie questo in modo bellissimo. Perché quando di tre numeri o masse o potenze quali si vogliano, il medio sta all'ultimo come il primo al medio, e d'altra parte ancora il medio sta al primo, come l'ultimo al medio, allora il medio divenendo primo e ultimo, e l'ultimo e il primo divenendo a loro volta medi ambedue, così di necessità accadrà che tutti siano gli stessi, e divenuti gli stessi fra loro, saranno tutti una cosa sola. Se dunque il corpo dell'universo doveva essere piano e senz'alcuna profondità, un solo medio bastava a collegare sé e le cose con sé congiunte: ma ora, poiché conveniva che il corpo dell'universo fosse solido (e i solidi non li congiunge mai un medio solo, ma due ogni volta), perché dio mise acqua e aria fra fuoco e terra, e proporzionati questi elementi fra loro, per quant'era possibile, nella medesima ragione, di modo che come stava il fuoco all'aria stesse anche l'aria all'acqua, e come l'aria all'acqua l'acqua alla terra, collegò e compose il cielo visibile e tangibile. E in questo modo e di così fatti elementi, quattro di numero, fu generato il corpo del mondo, concorde per proporzione, e però ebbe tale amicizia che riunito con sé nello stesso luogo non può essere disciolto da nessun altro, se non da quello che l'ha legato» (31 B 4 – 32 C 4).

Senocrate sembra poi confermare l'idea che proprio lo stesso Platone abbia sviluppato, nel corso del tempo, una teoria dei cinque elementi in cui trova posto anche l'etere. Infine, le possibili discrepanze fra la teoria dei quattro elementi presentata nel *Timeo* e quella dei cinque elementi introdotta nell'*Epinomide* sembrano facilmente riconducibili a due prospettive differenti sulla medesima questione.

BIBLIOGRAFIA

TESTI ANTICHI

<?> *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A.P. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 1990.

Academicorum philosophorum index Herculanensis, edited by S. Mekler, Hildesheim, Olms 1958.

Aristotele, *L'anima*, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di G. Movia, Rusconi, Milano 1996.

Aristotele, *Metafisica*, vol. III, traduzione e commento a cura di G. Reale, Vita & Pensiero, Milano, 1993.

Aristotele, *Opere*, vol. V, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Utet, Torino 1971.

Aristote, *Traité de l'âme*, commentaire per G. Rodier, Vrin, Paris 1985.

Calcidio, *Commentario al 'Timeo' di Platone*, a cura di C. Moreschini, con la collaborazione di M. Bertolini, L. Nicolini, I. Ramelli, Bompiani, Milano 2003.

Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2005.

Fragmenta historicorum graecorum, vol. III, collegit, disposuit, notis et prolegomeni illustravit, indicibus instruxit C. Müller, ed. Ambrosio Firmin Didot, Paris 1849.

Marsilio Ficino, *Opera Omnia*, con una lettura introduttiva di P. O. Kristeller e una premessa di M Sancipriano, Vol. II, Bottega d'Erasmus, Torino 1962.

Nicomaco da Gerasa, *Introductioni Arithmeticae libri II*, ed. Richardus Hoche, Lipsiae 1866.

Proclo, *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*, ex recognition G. Friedlein, Teubneri, Lipsiae 1967.

Stefano di Bisanzio, *Ethnika*, ed. by M. Billerbeck, De Gruyter, Berlin/ New York 2006.

Stobeeo, *Eclogae physica et ethicae*, edited by A. H. L. Heeren, Willem Canter Publisher, Plantin 1575.

Suda, *Lexicon graecum*, edited by A. Adler, Leipzig 1928-1938.

Temistio, *Parafrasi dei libri di Aristotele sull'anima*, traduzione di V. De Falco, CEDAM, Padova 1965.

Teone di Smirne, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, a cura di E. Hiller, Teubneri, Lipsiae 1878.

TRADUZIONI DELLE OPERE DI PLATONE

Plato, 'Charmides'; 'Alcibiade I' and 'II'; 'Hipparchus'; 'The lovers', 'Theages'; 'Minos'; 'Epinomis', with an English translation by W.R.M. Lamb, Harvard University Press, London 1964.

Platone, 'Epinomis', introduzione, testo critico e commento di O. Specchia, Le Monnier, Firenze 1976.

Platone, *Fedone*, a cura di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 2003.

- Platone, *Filebo*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2000.
- Platone, *I dialoghi. L'Apologia e le Epistole*, versione e interpretazione di E. Turolla, Vol. III, Rizzoli, Milano 1964².
- Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Bur, Milano 2007
- Platone, *La Repubblica*, vol. VII, libro X, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 2007.
- Platone, *Leggi*, a cura di F. Ferrari e S. Poli, Bur, Milano 2005.
- Platone, *Le Leggi, Epinomide, Minosse, Clitofonte, Menesseno, Lettere*, a cura di F. Adorno, Utet, Torino 1970.
- Plato, *The 'Epinomis' of Plato*, translated by J. Harward, Clarendon Press, Oxford 1928.
- Plato, *'Philebus' and 'Epinomis'*, translation and introduction by A.E. Taylor, with the co-operation of G. Calogero & A.C. Lloyd, Klibansky, Edinburgh 1956.
- Platon, *Œuvres complètes. 'Lèges' et 'Epinomis'*, Vol. VII, texte établi par E. Des Places, Les Belles Lettres, Paris 1956.
- Platone, *Opera Omnia. Le Leggi, l'Epinomide*, vol. XXX, a cura di G. Modugno, Ofiria, Firenze 1937.
- Platone, *Timeo*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- Platone, *Tutti i dialoghi*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1923.

CRITICA MODERNA

- Alline H., *Histoire du texte de Platon*, ed. Champion, Paris 1905.
- Bidez J., *Eos: ou, Platon et l'Orient*, AMS Press, New York 1979.
- Burnet J., *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomus IV, tetralogias VIII continens, Oxford Classical Text, Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniense, Oxford University Press, Oxonii 1903.
- Booth N. B., *Two points of translation in Plato 'Epinomis' 900 C 5 – 991 B 4*, «Phronesis», 2 (1957), pp. 160-1.
- Brisson L., *'Epinomis': authenticity and authorship*, in *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6-9 Juli 2003 in Bamberg*, a cura di K. Döring, M. Erler, S. Schorn, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2005.
- Brisson L., *Le programme d'études des membres du Collège de veille dans l'Épinomis*, in *'Epinomide'. Studi sull'opera e la sua ricezione*, a cura di F. Alesse e F. Ferrari, con la collaborazione di M.C. Dalfino, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 35-58.
- Cattanei E., *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in *La Repubblica*, vol. V, libro VI-VII, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 473-539.
- Cattanei E., *'Arithmos' nell'Epinomide*, in *'Epinomide'. Studi sull'opera e la sua ricezione*, a cura di F. Alesse e F. Ferrari, con la collaborazione di M.C. Dalfino, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 125-178.
- Cornford F., *Plato's cosmology: the 'Timaeus' of Plato*, translated with a running commentary by F. Cornford, Kessinger Publishing, Londra 1937.
- Cumont F., *Les nomes de planètes et l'astrolâtrie chez les Grecs*, «Antiquité Classique», 4 (1953), pp. 5-43.
- De Luise F. – Farinetti G., *Storia della felicità: gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino 2001.

- Des Places E., *La portée religieuse de l'‘Epinomis’*, «Revue des Études grecques», 50 (1937), pp. 321-328.
- Des Places E., *Una nouvelle défense de l'‘Epinomis’*, «L'Antiquité Classique», 11 (1942), pp. 154-9.
- Des Places E., *L'authenticité des ‘Lois’ et de l'‘Epinomis’*, «L'Antiquité Classique», 21 (1952), pp. 376-383.
- Des Places E., *Vertu et bonheur (Platon, ‘Epinomis’ 977 C 3 – D 4)*, «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome», 71 (1959), pp. 135-44.
- Des Places E., *Sur l'authenticité de l'‘Epinomis’*, in *Études platoniciennes*, Leiden 1981, pp. 105-119.
- Dillon J., *The heirs of Plato: a study of the old academy (347-274 BC)*, Clarendon Press, Oxford 2003.
- Dönt E., *Bemerkung Zu Platons Spätphilosophie und zu Philipp von Opus*, «Wiener Studien», 78 (1965), pp. 45-57.
- Dönt E., *Platons Spätphilosophie und die Akademie. Untersuchungen zu den platonischen Briefen*, in *Platons «ungeschriebenen Lehre» und zur ‘Epinomis’ des Philipp von Opus*, Wien 1967.
- Dreyer J.L., *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, Feltrinelli, Milano 1970.
- Einarson B., *Aristotle's ‘Protrepticus’ and the structure of the ‘Epinomis’*, «Transaction and Proceeding on American Philological Association», 66 (1936), pp. 250-261.
- Einarson B., *A new edition of the ‘Epinomis’: Review article*, «Classical Philology» 53 (1958), pp. 91-99.
- Erler M., *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, traduzione italiana a cura di C. Mazzarelli, Vita & Pensiero, Milano 1991.
- Fermani A., *Vita felice umana: in dialogo con Platone e Aristotele*, EUM, Macerata 2006.
- Ferrari F., *L'‘Epinomide’, il ‘Timeo’, e la “saggezza del mondo”. Osservazioni introduttive*, in *‘Epinomide’. Studi sull'opera e la sua ricezione*, a cura di F. Alesse e F. Ferrari, con la collaborazione di M.C. Dalfino, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 19-34.
- Festugière A.J., *La religion de Platon dans l'‘Epinomis’*, «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 42 (1948), pp. 33-48.
- Festugière A.J., *Les trois “protreptiques”: ‘Euthydeme’, ‘Phedon’, ‘Epinomis’*, J. Vrin, Paris 1973.
- Festugière A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste. Le dieu cosmique*, vol. II, Les Belles Lettres, Paris 1983.
- Fossum A., *Hapax legomena in Plato*, «The American Journal of Philology», 52 (1931), pp. 205-231.
- Gatti M.L., *Etimologia e filosofia: strategie comunicative del filosofo nel ‘Cratilo’*, Vita & Pensiero, Milano 2006.
- Giardina G.R., *L'‘Epinomide’ negli scritti matematici neopitagorici e neoplatonici*, in *‘Epinomide’. Studi sull'opera e la sua ricezione*, a cura di F. Alesse e F. Ferrari, con la collaborazione di M.C. Dalfino, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 341-378.
- Giuliano F.B., *Platone e la poesia: teoria della composizione e prassi della ricezione*, Academia, Sankt Augustin 2005.

Gritti E., *La ricezione dell'‘Epinomide’ in Proclo*, in *‘Epinomide’. Studi sull’opera e la sua ricezione*, a cura di F. Alesse e F. Ferrari, con la collaborazione di M.C. Dalfino, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 425-468.

Immisch I., *Der erste platonische Brief: mit einer Einleitung über der Zweck und einer Vermutung über die Entstehung der platonischen Briefsammlung*, Dieterichsche Verlagsbuchhandels, Leipzig 1913.

Isnardi Parente M., *Frammenti. Senocrate, Ermodoro*, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi Parente, Bibliopolis, Napoli 1982.

Jaeger W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Zweite veränderte Auflage*, Weidmann, Berlin 1955.

Jones R.M., *Incommensurable numbers and the ‘Epinomis’*, «American Journal of Philology», 53 (1932), n. 1, pp. 61-66.

Lacey A.R., *The mathematical passage in the ‘Epinomis’*, «Phronesis», 2 (1956), pp. 81-104.

Lasserre F., *Astronomia e filosofia nel pensiero antico*, in *Lecture platoniche*, Quaderni dell’Istituto di Filosofia 4, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Magistero, Napoli 1987, pp. 95-114.

Lasserre F., *De Léodamas de Thasos a Philippe d’Oponte: témoignages et fragments*, édition, traduction et commentaire par F. Lasserre, Bibliopolis, Napoli 1987.

Lier H., *Untersuchung zur ‘Epinomis’*, Diss. Philips-Univ. Marburg, 1963.

Linguisti A., *L’‘Epinomide’ in autori neoplatonici*, in *‘Epinomide’. Studi sull’opera e la sua ricezione*, a cura di F. Alesse e F. Ferrari, con la collaborazione di M.C. Dalfino, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 379-394.

Migliori M., *L’uomo tra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al ‘Filebo’ di Platone*, Vita & Pensiero, Milano 1993.

Migliori M., *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al ‘Politico’ di Platone*, Vita & Pensiero, Milano 1996.

Migliori M., *L’Idea del Bene nel ‘Filebo’*, in AA. VV., *Studi in onore di Antonio Possenti*, a cura di G. Almanza Ciotti, S. Baldoncini, G. Mastrangelo Latini, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, Macerata 1998, pp. 429-457.

Migliori M., *Sul bene. Materiali per una lettura unitaria dei dialoghi e delle testimonianze indirette*, in *New Images of Plato, Dialogues on the Idea of the Good*, Edited by G. Reale and S. Scolnicov, Academia Verlag, Sankt Augustin 2002, pp. 115-149.

Migliori M., *La filosofia politica di Platone nelle ‘Leggi’*, The Trevor J. Saunders Memorial Lecture, in *Plato’s Laws: From Theory into Practice, Proceedings of the VI Symposium Platonicum*, Selected Papers, Edited by S. Scolnicov and L. Brisson, Accademia Verlag, Sankt Augustin 2003, pp. 30-41.

Migliori M., *L’unità del pensiero politico di Platone*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 95 (2003), pp. 337-388.

Migliori M., *Il ‘Sofista’ di Platone: valore e limiti dell’ontologia*, Morcelliana, Brescia 2006.

Migliori M., *Alcune riflessioni su misura e metretica (il ‘Filebo’ tra ‘Protagora’ e ‘Leggi’, passando per il ‘Politico’ e il ‘Parmenide’)*, «Ordia Prima», 6 (2007), pp. 19-81.

Mikalson J.D., *Greek popular religion in Greek philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2010.

Moreau J., *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Presses Universitaires de France, Parigi 1939.

Müller F., *Stilistische Untersuchung der 'Epinomis' des Philippos von Opus*, ed. Gräfenhainichen, Berlin 1927.

Mugler C., *La philosophie physique et biologique de l' 'Epinomis'*, «Revue des Études grecques», 62 (1949), pp. 31-79.

Napolitano Valditara L., *Le idee, i numeri, l'ordine. La dottrina della 'mathesis universalis' dall'Accademia antica al neoplatonismo*, Bibliopolis, Napoli 1988.

Napolitano Valditara L., *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme greco antiche della razionalità*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

Napolitano Valditara L., *La medicina tra religione, magia, scienza ed etica. Questioni filosofiche a partire da Platone*, versione integrale di una conferenza tenuta alla Giornata di studio su: *Brevis vita, longa ars*. Filosofia e medicina nel pensiero antico e medievale, Trieste 4/5/2001, <http://www2.units/dipfilo/Annali/napolitano06.pdf>, pp. 59-68.

Napolitano Valditara L., *'Makariotes': riflessioni in margine alla beatitudine divina*, «Humanitas», 60 (2005), pp. 808-843.

Napolitano Valditara L., *Platone e le ragioni dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Vita & Pensiero, Milano 2007.

Novotný F., *Platonis 'Epinomis'. Commentariis illustrata*, Academiae Bohemosloveniae, Praga 1960.

Palazzi P.D., *'Epinomide' 900 D7 – E1*, «La Parola del Passato», 42 (1987), pp. 450-54.

Palazzi P.D., *Un'ipotesi sull' 'Epinomide'*, «La Parola del Passato», 59 (2004), pp. 378-388.

Pavese C., *Scienza e religiosità accademica nell' 'Epinomide'*, «La Parola del Passato», 19 (1964), pp. 329-345.

Pavlu J., *Zur pseudoplatonischen 'Epinomis'*, «Philologische Wochenschrift», 23/24 (1936), pp. 667-671.

Pavlu J., *Textkritischen zur pseudoplatonischen 'Epinomis'*, «Philologische Wochenschrift», 24/25 (1937), pp. 988-992.

Pavlu J., *Zur Abfassungszeit der pseudoplatonischen 'Epinomis'*, «Wiener Studien», 50 (1937), pp. 55-68.

Pavlu J., *Nachträge zur pseudoplatonischen 'Epinomis'*, «Wiener Studien», 51 (1938), pp. 27-44.

Pesce D., *L' 'Epinomide' o della religione ricondotta entro i limiti della ragione*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1 (1984), pp. 3-12.

Post L.A., *Platonica. The 'Epinomis'*, «American Journal of Philology», 49 (1928), pp. 368-374.

Post L.A., *Notes on the 'Epinomis'*, «American Journal of Philology», 57 (1936), pp. 177-179.

Repellini F.F., *Il fuso e la Necessità*, in Platone, *La 'Repubblica'*, vol. VII, libro X, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 367-397.

Repellini F.F., *La "vera" astronomia e la sapienza*, in *'Epinomide'. Studi sull'opera e la sua ricezione*, a cura di F. Alesse e F. Ferrari, con la collaborazione di M.C. Dalfino, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 59-94.

- Reuter H., *De 'Epinomide' Platonica*, Bibliolife, La Vergne 2010.
- Ritter C., *Philippos von Opus und die philosophische Einlage im siebenten Platonbrief*, in «Philologische Wochenschriften», 49 (1929), cols. 522-524.
- Ritter C., *Untersuchungen über Plato. Die Echtheit und Chronologie der platonischen Schriften*, Stuttgart 1888.
- Robin L., *La pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Michel, Paris 1948.
- Shorey P., *What Plato said*, Abridged, Chicago 1965.
- Simeoni F., *L'«Epinomide», vangelo della religione astrale*, in «Epinomide». *Studi sull'opera e la sua ricezione*, a cura di F. Alesse e F. Ferrari, con la collaborazione di M.C. Dalfino, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 179-200.
- Solmsen F., «Epinomis» 979 E 2, «Classical Philology», 56 (1961), pp. 252-253.
- Souilhé J., *L'«Epinomis» et le mouvement scientifique-religieux de l'Académie*, in *Travaux du IXe Congrès de Philosophie*, vol. II, Paris 1937, pp. 30-57.
- Specchia O., *Introduzione all'«Epinomis». XIII libro delle «Leggi» di Platone*, «Giornale Italiano di Filologia», 12 (1959), pp. 231-257.
- Specchia O., *Due note sulla tradizione indiretta dell'«Epinomis» di Platone*, «Giornale Italiano di Filologia», 22 (1969), pp. 351-55.
- Stefanini L., *Platone*, vol. II, CEDAM, Padova 1932-1935.
- Szabó A., *Ein Lob auf die altpythagoreische Geometrie («Epinomis» 990 D 1-6)*, «Hermes», 98 (1970), pp. 405-421.
- Szlezák T.A., *Come leggere Platone*, Rusconi, Milano 1991.
- Tarán L., *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic «Epinomis»*, American Philosophical Society, Philadelphia 1975.
- Taylor A.E., *Plato and the authenticity of the «Epinomis»*, «Logos», 4 (1921), pp. 42-55.
- Taylor A.E., *A note on Plato's astronomy*, «The Classical Review», 49 (1935), pp. 53-56.
- Toeplitz O., *Die Mathematische «Epinomisstelle»*, «Quellen & Studien zur Geschichte der Mathematik», 22 (1932-1933), pp. 334-346.
- Vegetti M., *La medicina in Platone*, Il Cardo, Venezia 1995.
- Von Fritz K., *Philippos von Opus*, RE I, 19 (1938), pp. 2350-53.
- Von Wilamowitz-Moellendorf U., *Platon*, Nabu Press, Weidmann 2011.
- Zaidman L.B., *Le commerce des dieux: «eusebeia», essai sur la piété en Grèce ancienne*, La Decouverte, Paris 2001.
- Zeller E. – Mondolfo R., *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico. Platone e l'Accademia antica*, Parte 2, vol. III/1, La Nuova Italia, Firenze 1999.

INDICE DEI PASSI CITATI

ANONIMO

Prolegomena

24.10-15, p. 16, n. 43; p. 18, n. 40
25.1-3: p. 19, n. 53
25.3-12, p. 20, n. 56
26.3-6: p. 13, n. 27

Suda

418.24, p. 16, n. 43
418.24-26, p. 17, n. 47
418.27-34, p. 16, n. 41

ARISTOTELE

De Anima

411 a 7: p. 118, n. 372
411 a 7-9: p. 6
411 a 9-13: p. 6
430 a 10-17: p. 7
430 a 17-19: p. 7

De Caelo

B, 10, 291 a 29-32: p. 10, n. 14

De partibus animalium

641 b 12-20: p. 8

Metaphisica

Λ, 1073 b 8-10: p. 9

CALCIDIO

Commentario al Timeo di Platone

XCII: p. 23, n. 63
XCIII: p. 21, n. 57
XCIV: p. 24, n. 65
XCVII: p. 22, n. 62; p. 23, n. 64

DIOGENE LAERZIO

Vite

III, 34-38: p. 14, n. 28
III, 37: p. 14, n. 29; p. 16 e nn. 37, 43; p. 17, n. 49; p. 18; p. 19; p. 143, n. 414
III, 46: p. 16, nn. 37
III, 50: p. 13, n. 25
III, 56: p. 11, n. 20
III, 57: p. 12, n. 23
III, 59: p. 13, n. 236
III, 60-61: p. 12, n. 21; p. 109, n. 329
III, 62: p. 11, n. 18

Index Herculaneensis

Col. III, 36-41: p. 16, n. 44

NICOMACO DI GERASA

Introductioni Arithmeticae

I, 3, 5: p. 17, nn. 46, 49
I, 13, 5: p. 12, n. 23

PLATONE

Alcibiade I

131 B 7: p. 57, n. 143
132 B 7-10: p. 64, n. 171
133 C: p. 83, n. 232

Apologia

35 A 1-4: p. 64, n. 170

Carmide

163 C 1-2: p. 48, n. 117

Cratilo

396 D – 404 E: p. 150
408 D 6 – E 1: p. 150
409 C 10 – 410 A 5: p. 150
410 A 6 – B 5: p. 150
410 B 6-8: p. 150
437 B 2: p. 80, n. 222

Eutifrone

12 E: p. 106, n. 320; p. 141, n. 408
13 B 4: p. 107, n. 322
13 C 6: p. 107, n. 322
13 C – 14 A: p. 136, n. 393
13 D 4: p. 107, n. 322
13 D 4 -12 A 3: p. 103, n. 309
14 C 1: p. 107, n. 322
14 C 3: p. 107, n. 322
14 D 1: p. 107, n. 322
14 E 6: p. 107, n. 322

Eutidemo

290 C: p. 138, n. 399

Fedone

62 B-D: p. 136, n. 393
62 C 9 – D 6: p. 103, n. 309; p. 141, n. 408
67 B-C: p. 43, n. 102
70 A 6: p. 43, n. 103
79 B-C: p. 80, nn. 219, 220
80 A 2: p. 80, n. 221
82 B 2: p. 108, n. 325
82 D 9: p. 108, n. 325
83 E 5: p. 108, n. 325
85 C 9 – D 1: p. 45, n. 109
85 E 3: p. 80, n. 218
91 C 7: p. 80, n. 221
97 B 8 – 99 A: p. 148
97 C 1-6: p. 147
97 D 6-7: p. 147
98 B 7 – C 2: p. 148
107 C 1 – 114 C 8: p. 148
107 C 1 – 108 C 5: p. 148
107 D: p. 90, n. 254
108 E 4 – 109 A 8: p. 148
109 B 2 – C 2: p. 148; p. 149; p. 153, n. 429
109 B 6-7: p. 149
109 C 4 – D 8: p. 149
109 D 7 – 110 A 1: p. 149
111 A 3 – B 5: p. 149
113 D: p. 90, n. 254
144 C 6: p. 43, n. 103

Fedro

230 D 3: p. 108, n. 325
243 D – 245 C: p. 50, n. 124
246 A-B: p. 83, n. 232

247 C-E: p. 97, n. 281
265 D: p. 117, n. 369
271 A – 272 A: p. 55, n. 139

Filebo

17 D 2: p. 118, n. 374
18 B 6-7: p. 121, n. 383
22 C 7 – D 1: p. 92, n. 260
32 D 9: p. 92, n. 260
33 A-B: p. 92, n. 260
33 C – 34 C: p. 80, n. 222
35 B 11: p. 80, n. 222
39 A 1: p. 80, n. 222
43 C 14: p. 92, n. 260
55 A 6: p. 92, n. 260
55 E – 56 C: p. 54, n. 135
56 C: p. 70, n. 168
56 C – 57 A: p. 138, n. 400
56 D-E: p. 143, n. 370
56 D 4 – E 2: p. 66, n. 174
56 D 9 – E 2: p. 113, n. 344
57 D 6-8: p. 66, n. 174
57 E – 58 A: p. 138, n. 399
64 B 6: p. 80, n. 218

Gorgia

451 C 8-9: p. 116, n. 318
455 A 1-3: p. 55, n. 139
503 A 4-8: p. 55, n. 139
504 D 9 – E 4: p. 55, n. 139
507 B 2-6: p. 103, n. 309
523 A – 525 A: p. 43, n. 102
526 C 5: p. 120, n. 381

Ione

533 D – 534 E: p. 50, n. 124
534 C: p. 50, n. 124

Lachete

190 C 8 – E 3: p. 64, n. 169
193 C-D: p. 53, n. 133
196 A – 197 E: p. 63, n. 166
196 E 7-9: p. 63, n. 166
198 D 4 – E 1: p. 141, n. 408
199 D 7: p. 107, n. 322

Leggi

I, 630 E 3: p. 62, n. 161

I, 630 E 5: p. 62, n. 161
 I, 631 A: p. 113, n. 305
 I, 643 E 6: p. 57, n. 143
 III, 688 B 6: p. 120, n. 379
 IV, 709 E 6: p. 80, n. 222
 IV, 710 A 7-8: p. 64, n. 166
 IV, 714 B 3 – C 4: p. 64, n. 169
 IV, 717 A 7: p. 107, n. 322
 IV, 720 C-D: p. 54, n. 135
 VI, 760 C 6 – D 2: p. 21, n. 58; p. 25, n. 69
 VI, 776 D 8: p. 62, n. 161
 VI, 782 B-D: p. 48, n. 116
 VII, 788 C: p. 43, n. 104
 VII, 814 D – 816 D: p. 52, n. 127
 VII, 817 E 5 – 818 A 7: p. 37, n. 92
 VII, 817 E 6 – 818 A 1: p. 36, n. 90
 VII, 818 A 1-3: p. 36, n. 90
 VII, 818 C: p. 62, n. 162
 VII, 821 C 6 – D 4: p. 94, n. 269
 VII, 821 E 7 – 822 B 2: p. 96, n. 274
 VII, 822 A: p. 83, n. 231
 VII, 823 B: p. 50, n. 123
 IX, 857 C-D: p. 57, n. 132
 X, 886 B 10 – D 3: p. 77, n. 207
 X, 889 B 1 – C 6: p. 105, n. 315
 X, 889, D-E: p. 51, n. 126
 X, 892 A 2 – B 1: p. 78, n. 212
 X, 892 A 5: p. 78, n. 213
 X, 892 A 5-7: p. 78, n. 214
 X, 893 A 6-7: p. 78, n. 213
 X, 893 C 7 – D 5: p. 27, n. 72
 X, 894 E 4 – 897 B 6: p. 78, n. 212
 X, 896 A 1-2: p. 78, n. 214
 X, 896 B 1: p. 78, n. 214
 X, 896 B 2-3: p. 78, n. 213
 X, 896 C 1-2: p. 78, n. 213
 X, 896 C 9: p. 80, n. 222
 X, 896 D 10 – 897 B 5: p. 27, n. 72
 X, 896 E: p. 83, n. 231
 X, 897 B 7 – D 2: p. 106, n. 318
 X, 897 C: p. 83, n. 231
 X, 897 C-E: p. 134, n. 391
 X, 898 C 6: p. 62, n. 161
 X, 898 D: p. 83, n. 231
 X, 898 E 8 – 899 B 2: p. 86, n. 241; p. 96, n. 278
 X, 899 B: p. 83, n. 231
 X, 899 B 3: p. 62, n. 161
 X, 899 B 3-8: p. 82, n. 227
 X, 899 B 9: p. 118, n. 372
 X, 899 D 1: p. 62, n. 161
 X, 902 B – 903 A: p. 103, n. 309

X, 904 D 3: p. 93, n. 262
 X, 904 D 4: p. 80, n. 221
 X, 905 D 1-3: p. 136
 X, 907 B 5-7: p. 77, n. 209
 X, 908 A 3-4: p. 36, n. 88; p. 128
 X, 909 A 3-4: p. 36, n. 88; p. 128
 XI, 937 D-E: p. 55, n. 139
 XI, 938 A 8 – B 1: p. 55, n. 139
 XII, 951 B 5: p. 121, n. 383
 XII, 951 D 3 – E 3: p. 36, n. 88; p. 128
 XII, 951 E 5 – 952 A 1: p. 35
 XII, 961 A 1 – B 8: p. 36, n. 88; p. 128
 XII, 961 E 2: p. 62, n. 161
 XII, 962 D 1: p. 62, n. 161
 XII, 963 E: p. 63, n. 166
 XII, 964 B 4: p. 62, n. 161
 XII, 964 C 3: p. 62, n. 161
 XII, 966 A: p. 140
 XII, 966 C 8 – D 3: p. 141
 XII, 966 E 2-4: p. 84, n. 234
 XII, 967 B 2-4: p. 84, n. 234
 XII, 968 A 1 – B 2: p. 36, n. 88; p. 128
 XII, 968 C 9 – D 4: p. 36
 XII, 969 A 1-3: p. 36
 XII, 969 C 4 – D 3: p. 37

Lettere

VII, 326 A 7 – B 4: p. 140
 VII, 334 B 4: p. 57, n. 143
 VII, 340 C 3: p. 121, n. 383

Menone

74 A 4-6: p. 64, n. 170
 78 D 7: p. 107, n. 322
 79 B 7 – C 2: p. 64, n. 169
 79 C 3: p. 62, n. 161
 99 D: p. 50, n. 124

Parmenide

135 A – 136 C: p. 138, n. 399

Politico

269 D – 270 A: p. 133, n. 389
 273 A-B: p. 86, n. 239
 283 B – 287 B: p. 138, n. 400
 286 A 4: p. 80, n. 218
 288 C: p. 51, n. 126
 303 E: p. 53, n. 132

306 E: p. 108, n. 323

Protagora

322 C-D: p. 58, n. 152
329 C 2: p. 107, n. 322
329 C 2 – 330 B 3: p. 64, n. 169
330 A 2: p. 64, n. 171
300 B 3: p. 107, n. 322
300 D 1: p. 107, n. 322
300 D 7: p. 107, n. 322
331 A 6: p. 107, n. 322
331 B 1: p. 107, n. 322
331 B 8: p. 107, n. 322
331 C 3: p. 107, n. 322
331 D 1: p. 107, n. 322
333 B 5: p. 107, n. 322
349 A 8: p. 107, n. 322
349 A 8 – B 2: p. 64, n. 170
349 A 8 – D 5: p. 64, n. 169
349 D – 351 B: p. 53, n. 133
349 E – 351 B: p. 63, n. 166
351 B 1-2: p. 63, n. 166

Repubblica

I, 331 E 6: p. 121, n. 383
II, 372 B 1-5: p. 48, n. 118
II, 376 B 4: p. 108, n. 325
II, 376 B 8: p. 108, n. 325
II, 376 B 11: p. 108, n. 325
II, 379 B-C: p. 72, n. 194
III, 391 E 7-9: p. 151
III, 397 B – 398 B: p. 52, n. 128
III, 398 A 8 – B 4: p. 52, n. 128
III, 401 A 5-8: p. 67, n. 179
IV, 422 C 5-8: p. 64, n. 171
IV, 433 E 1: p. 97, n. 282; p. 120, n. 380
IV, 439 D: p. 80, n. 223
IV, 439 D-E: p. 83, n. 232
V, 450 C 2-4: p. 43, n. 104
VI, 485 D 3: p. 108, n. 325
VI, 486 C 3 – D 2: p. 108, n. 324
VI, 486 D 9-11: p. 108, n. 324
VI, 488 D 4-6: p. 54, n. 137
VI, 490 A 8: p. 108, n. 325
VI, 492 A 1: p. 62, n. 161
VI, 499 C 3-5: p. 140, n. 402
VI, 500 D 1: p. 121, n. 383
VI, 502 C: p. 140, n. 402
VI, 510 C 3-4: p. 65, n. 173
VII, 519 C 5: p. 120, n. 381

VII, 521 D 3-4: p. 59, n. 154
VII, 521 D 13 – C 7: p. 59, n. 154
VII, 522 A 2 – B 1: p. 59, n. 154
VII, 522 B 3-5: p. 59, n. 154
VII, 522 B 4: p. 57, n. 143
VII, 522 B 6-7: p. 44, n. 106
VII, 522 C 1-2, p. 44, n. 106
VII, 522 C 1-3: p. 59, n. 154
VII, 522 C 6-7: p. 44, n. 106
VII, 522 C 5-9: p. 59, n. 154
VII, 525 D 5-9: p. 113, n. 344
VII, 527 A 1 – C 11: p. 114, n. 351
VII, 527 A 6 – B 1: p. 114, n. 351
VII, 528 A 9 – B 3: p. 115, n. 355
VII, 529 A 6 – 530 C 1: p. 112, n. 337
VII, 530 B 6 – C 1: p. 69, n. 186
VII, 531 D – 532 D: p. 119, n. 376
VII, 533 B-D: p. 138, n. 399
VII, 534 C 6: p. 93, n. 263
VII, 540 B 6-7: p. 120, n. 381
IX, 581 B 9: p. 108, n. 325
IX, 585 B 12: p. 62, n. 161
X, 602 B: p. 51, n. 126
X, 615 C 2: p. 107, n. 322
X, 614 A – 621 D: p. 43, n. 102
X, 616 B- 617 A: p. 95, n. 273
X, 616 D – 617 B: p. 102, n. 306
X, 617 A 4: p. 106, n. 283
X, 617 A 4 – B 3: p. 102, n. 306
X, 617 B 1-2: p. 22, n. 61
X, 617 B 3, p. 24, n. 63
X, 617 C 5 – D 2: p. 24, n. 67
X, 617 E 1: p. 72, n. 194
X, 617 E – 620 D: p. 90, n. 254
X, 616 E 3 – 617 B 3: p. 98, n. 284

Simposio

188 C 2: p. 107, n. 322
193 C 5: p. 107, n. 322
202 D 11: p. 90, n. 254
203 A 1: p. 57, n. 143

Sofista

222 A – 223 E: p. 50, n. 123
234 B: p. 51, n. 126
235 B – 236 B: p. 51, n. 126
235 B-C: p. 52, n. 130
246 B 6: p. 80, n. 218
247 B 1: p. 80, n. 219
247 C 9: p. 80, n. 218

261 A 1-4: p. 40, n. 93
264 C – 266 D: p. 66, n. 175

Teeteto

176 C 4: p. 57, n. 143

Timeo

17 A 1-3: p. 40, n. 93
24 C-D: p. 103, n. 308
28 B 2-7: p. 62, n. 159
29 D 2: p. 80, n. 217
31 B 4 – 32 C 4: p. 158, n. 436
33 B – 37 A: p. 157
34 A 8 – B 4: p. 132, n. 388
34 B 8: p. 132, n. 388
35 A 1 – 36 B 6: p. 21
36 C 4 – D 5: p. 101, n. 301
36 C 5-6: p. 20
36 C 6-7: p. 25, n. 69
36 B 7 – D 7: p. 20; p. 21
36 D 7 – 37 A 2: p. 89, n. 251
36 E 5: p. 80, nn. 219, 220
37 C – 39 E: p. 157
37 D 3 – 39 E 2: p. 86, n. 239
37 D 5-7: p. 62, n. 160
38 A 5-8: p. 62, n. 160
38 C-D: p. 102, n. 306
38 C-E: p. 95, n. 273
38 C 7 – E 3: p. 98, n. 284
38 C 8 – D 4: p. 102, n. 306
38 D 1-6: p. 98, n. 285
38 D 2-3: p. 104, n. 275
38 D 2-5: p. 22, n. 61; p. 24
38 D 3: p. 100, n. 294
38 D 4-6: p. 25
38 D 6 – E 3: p. 24
39 A: p. 60, n. 155
39 C 5 – D 2: p. 113, n. 343
39 E 8-10: p. 60, n. 155
39 E – 40 D: p. 157
39 E – 41 D: p. 134, n. 390
40 A-B: p. 86, n. 240
40 A 2 – B 8: p. 157, n. 435
40 C 3: p. 85, n. 237
40 C 3 – D 5: p. 10, n. 14
40 D 6: p. 90, n. 253
40 E – 41 A: p. 135
42 E 7: p. 69, n. 184
46 B 1: p. 71, n. 192

47 A: p. 60, n. 155
47 A 2-7: p. 69, n. 186
47 C 3: p. 132, n. 388
52 B 3: p. 93, n. 263
53 B – 55 C: p. 152
53 B – 57 C: p. 157
53 D 5-6: p. 80, n. 217
55 C 5-6: p. 152
55 D 5: p. 80, n. 217
56 C 8 – 57 D 6: p. 157, n. 435
58 D 1-4: p. 152, p. 153
68 E 3-4: p. 132, n. 388
71 E: p. 50, n. 124
89 E – 90 B: p. 83, n. 232
90 E 6 – 91 A 1: p. 155
91 D 6 – 92 C 5: p. 155; p. 157
92 C 7: p. 132, n. 388

PROCLO

*In primum Euclidis elementorum librum
commentarii*

67, 23-68: p. 16, n. 38

STEFANO DI BISANZIO

Ethnika

440, 5-8: p. 16, n. 38

STOBEO

Eclogae physica et ethicae

I, 26, 3: p. 16, n. 37

TEONE DI SMIRNE

*Expositio rerum mathematicarum ad
legendum Platonem utilium*

p. 2: p. 12, n. 23
p. 7: p. 12, n. 23
p. 9: p. 12, n. 23
p. 15: p. 12, n. 23
p. 134, 8-12: p. 23, n. 63

INDICE ANALITICO DELLA MATERIA TRATTATA

PREMESSA.....	3
STATUS QUAESTIONIS.....	4
La fortuna dell' <i>Epinomide</i>	5
1. GLI ANTICHI	5
1.1. Aristotele.....	5
1.2. Diogene Laerzio.....	10
1.3. Filippo di Opunte	16
1.4. Proclo	19
2. I MODERNI	29
3. UNA NOTA METODOLOGICA	31
4. I PERSONAGGI, IL TEMPO E IL LUOGO DEL DIALOGO	33
4.1. I personaggi ed il luogo del dialogo	33
4.2. Il tempo del dialogo	35
ANALISI TESTUALE	39
PRIMA PARTE: ORGANIZZAZIONE DELLA RICERCA	40
1. INTRODUZIONE	40
1.1. Lo scopo dell'indagine	40
1.2. Le difficoltà insite nella ricerca	41
2. le SCIENZE	45
2.1. La sapienza apparente.....	45
2.2. <i>Allelophagia</i>	47
2.3. La coltivazione cerealicola e l'agricoltura.....	48
2.4. Le arti produttive	49
2.5. La caccia	49
2.6. La mantica e gli oracoli	50
2.7. La tecnica mimetica.....	51
2.8. La tecnica strategica	53
2.9. La medicina	53
2.10. L'arte nautica	54
2.11. La retorica.....	54
2.12. La 'strana capacità'	55
3. LA SCIENZA DEL NUMERO	56
3.1. Il dio ed il suo dono	58

3.2. Il numero e la virtù	62
3.3. Il numero e le tecniche.....	65
3.4. Il numero e i beni	67
3.5. Come abbiamo imparato a contare	68
3.6. La difficoltà di essere buoni	72
4. INTERMEZZO	74
SECONDA PARTE: RIPRESA DELLA RICERCA.....	75
5. La sapienza e gli dèi: un duplice obiettivo	75
6. UNA NUOVA TEOGONIA E ZOOGONIA	76
6.1. Premesse	76
6.2. I cinque corpi solidi	79
6.2.1. La terra.....	81
6.2.2. Il fuoco.....	81
6.2.3. La specie terrestre e ignea: un confronto	82
6.3. L'anima e il movimento degli astri.....	83
6.4. Le tre specie intermedie.....	88
6.4.1. L'etere.....	88
6.4.2. Due precisazioni: l'anima del mondo e gli dèi olimpici.....	89
6.4.3. Come relazionarsi con gli esseri divini e l'aria.....	90
6.4.4. Caratteristiche della specie aerea ed eterea.....	91
6.4.5. L'acqua	92
6.4.6. Manifestazione delle tre specie intermedie.....	92
6.5. Le istituzioni in materia di culto	93
7. LE OTTO POTENZE CELESTI	94
7.1. Necessità di onorare gli dèi astrali.....	94
7.2. Sole, Luna e stelle fisse	95
7.3. La fratellanza degli astri e l'uomo	96
7.4. Venere e Mercurio	97
7.5. Le origini dell'astronomia greca.....	98
7.6. Le stelle fisse	100
7.7. Marte, Giove e Saturno.....	101
7.8. Elogio del popolo greco.....	102
7.9. Il dio maestro dell'uomo.....	103
7.10. Critica alle antiche rappresentazioni del divino.....	104
8. Richiamo dei punti principali sugli dèi.....	105

9. ESAME DELLA SAPIENZA RICERCATA.....	106
9.1. Conoscibilità della sapienza	106
9.2. La virtù più importante	107
9.3. Le nature migliori	108
9.4. L'educazione delle nature migliori	109
9.5. Il programma di studi.....	110
9.5.1. L'astronomia.....	110
9.5.2. L'aritmetica.....	112
9.5.3. La geometria	113
9.5.4. La stereometria	114
9.5.5. Progressione, proporzione e armonia	115
9.5.6. Il fine delle discipline	116
9.5.7. Il giusto metodo	118
9.5.8. Il vero sapiente e la disciplina beata	120
10. Il Consiglio Notturmo	121
CONCLUSIONI	123
1. La struttura.....	123
2. La particolare continuità tra <i>Leggi</i> ed <i>Epinomide</i>	125
3. Le linee guida del dialogo.....	127
3.1. Il motivo dominante.....	128
3.2. Il centro tematico	128
3.3. Il problema più importante	129
4. L' <i>Epinomide</i> ed altri dialoghi platonici: contenuti e rimandi.....	129
4.1. Il divino e il limite umano	130
4.1.1. Il divino.....	130
4.1.1.1. Il dio	130
4.1.1.2. Gli dèi	132
a) Astri	132
b) Dèi olimpici	133
4.1.1.3. L'anima.....	134
4.1.2. Il limite umano e la cura	134
4.2. Numero, sapienza e bontà: una relazione	135
4.3. La dimensione politica.....	138
4.4. Autenticità.....	140
APPENDICE	146

L'ETERE	146
1. <i>'Fedone'</i>	146
2. <i>'Cratilo'</i>	149
3. <i>'Repubblica'</i>	149
4. <i>'Epinomide'</i>	150
5. <i>'Timeo'</i>	151
6. Senocrate.....	153
7. Quattro o cinque corpi?	155
BIBLIOGRAFIA	159
Testi antichi	159
Traduzioni delle opere di Platone	159
Critica moderna	160
INDICE DEI PASSI CITATI	165
INDICE DELLA MATERIA TRATTATA	170